Yeni Türkiye
Hakikatsiz Siyaset
Soylu Yalan

Editör: Betül Yarar



phoenix

Yeni **Türkiye**
Hakikatsiz **Siyaset**
Soylu **Yalan**

Editör: Betül Yarar

Bu kitabın yayın hakkı PHOENİX YAYINEVİ'ne aittir. Yayınevinin ve yayınlayıcısının yazılı izni alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

Yeni Türkiye, Hakikatsiz Siyaset, Soylu Yalan
Editör: Betül Yarar
Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni: Nuray Özipek
©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.
Aralık 2018, Ankara
ISBN No: 978-605-9801-87-4
Phoenix Yayınevi-Ünal Sevindik
Yayıncı Sertifika No: 11003
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@phoenixkitap.com
http://www.phoenixyayinevi.com
Baskı:
Desen Ofset A. Ş.
Sertifika No: 11289
Birlik Mah. 448. Cad. 476. Sk. No: 2
Çankaya/Ankara Tel: 0 (312) 496 43 43
Dağıtım:
Siyasal Kitabevi
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay-Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@siyasalkitap.com
http://www.siyasalkitap.com

Yeni **Türkiye**
Hakikatsiz **Siyaset**
Soylu **Yalan**

Editör: Betül Yarar

Konuralp İren'in anısına, tüm kalbimizle...

İçindekiler

Önsöz ve Teşekkür **9**

Giriş Vasatın Ötesinde "Yalan, Hakikat ve Siyaset" **15**
Betül Yarar

BÜYÜK YALANLAR ÜZERİNE GÜÇLÜ FİKİRLER

Modern Yalanın Siyasal İşlevi **43**
Alexandra Koyré (Çeviri: Tuncay Şur)

Psödoloji: Derrida'nın Arendt ve Siyasette Yalan Söylemek Üzerine Görüşleri **59**
Martin Jay (Çeviri: Pınar Karababa Kayalıgil)

Filozofun Acı İlacı Soylu Yalan **87**
Önder Özden

Politik Bir Erdem Olarak Parrhesia **119**
Nazile Kalaycı

TÜRKİYE'NİN SİYASAL KÜLTÜRÜ: YALAN DÜNYA,
HAKİKATİN ARDINDAKİ SİYASET

Yalan, İktidar ve Muhalif Siyaset: Arendt ve Derrida Üzerinden Bazı Değerlendirmeler **141**
Alev Özkazanç

Hakikatin Kendinden Menkul Bir Enerjisi Yoktur, Hakikati Savunmak Gerekir **177**
Ahmet Murat Aytaç

Post-Totaliter, Post-Olgusal Dönemde Güpegündüz Yalan Söylemek **209**
Zeynep Gambetti

KUYRUKLU YALANLARA KARŞI HAKİKATİ SÖYLEMEK

Ulusal Arşiv ve Yalan **235**
Barış Kılıçbay

Sıradanlaşan Savaş: Sansürden Teşhire Savaş Hakikatleri/Görselleri **255**
Betül Yarar ve Tuncay Şur

Yalan, Haber ve Siyaset: 2017 Anayasa Değişikliği Referandumu Sürecinde Medya **285**
Ece Algan ve Dağhan Irak

Türkiye'de Akademi, "Suça Ortak Olmamak" ve "Doğruyu Söyleme Cesareti" **311**
Engin Sustam (Çeviri: Melike Giray)

Yazarların Özgeçmişleri **347**

Önsöz ve Teşekkür

Demokratik kurumlara, hukuka, akademiye ve basına olan inancımızın ve bunların apaçık gerçekler yoluyla, yaratıcılıkta sınır tanımayan siyasal fantezilere karşı direnebileceğine dair güvenimizin derinden sarsıldığı ve bizi bir gerçeklik yitimi duygusuna, hatta tehlikeli biçimde nihilizme sürüklediği günlerden geçiyoruz. Ortadoğu'da ve ülkemizde devam eden savaş koşullarının, göçe ve göçmenlere karşı korkular yoluyla tüm dünyaya yayılan şiddetin ve otoriterleşme dalgasının bu duygularımız üzerinde olağan üstü etkisi var. Türkiye gibi coğrafyalarda çok daha acı biçimde deneyimlenen bu süreçte bizler, kafasına kurşun sıkılan çocuğun Vietnam Savaşı'ndaki görüntüsünü aşan yeni şiddet biçimleriyle karşılaştık. Domuz bağıyla bağlanıp diri diri gömülen insanlar, kafası kesilen gazetecilerin sosyal medyadaki fotoğrafları ve kesik kafalarla ellerinde dolaşan IŞİD militanlarınınki gibi vahşi anlatılara ve görüntülere, çocuğunun ölüsünü gömemeyip buzdolabında saklayan ailelerin trajik hikâyelerine tanıklık ettik. Üstelik tüm bunları sıradan hayatlarımız devam ederken ve onun olağan bir parçasıymışçasına yaşamak zorunda kaldık. Şiddet, yalanı sıradanlaştıran ve neyin gerçek neyin yalan olduğunu giderek

daha fazla belirsizleştiren koskoca bir siyaset makinesinin en etkili parçasına dönüştü günümüzde. Elinizdeki bu kitap travmatik deneyimlerden geçmiş bir toplumda siyasal ilişkilere bakmak ve onu anlamak için yeni bir pencere açmaya çalışacak. Temel konusu eski de olsa ona bugünün koşullarından yeniden ışık tutmaya çalışacak: Yalan ve hakikat arasında salınan siyasetin bu gerilimden payına neler düştüğü Türkiye koşullarından örneklerle farklı görüşler temelinde tartışılacak.

Türkiye özellikle 15 Temmuz darbe girişiminden sonra daha da belirginleşen yeni bir siyasal sürece girdi. Aslında bu kitabı derlemeye yönelik ilk girişimlerimiz başladığında, Yeni Türkiye bağlamı henüz bu kadar belirginleşmemişti. Bu derlemeyi ilk planladığımız dönemde 15 Temmuz darbe girişimi olmamış, Suruç bombalaması, Ankara Garı önünde gerçekleştirilen Barış mitingi katliamı, sonra ardı arkası kesilmeyen bombalama olayları henüz yaşanmamıştı. 12 Ocak 2016 tarihinde yayınlanan "Bu Suça Ortak Olmayacağız" başlıklı barış bildirisi bile henüz yayımlanmamıştı ki bildiğiniz gibi bu bildiri yayımlanır yayımlanmaz bildiriye imza atan akademisyenlerin inanılmaz bir baskıya ve saldırıya uğradığı bir dönem başladı. 15 Temmuz başarısız darbe girişimi ise zaten başlamış olan otoriterleşme sürecinin açıkça ilan edilmesine ve güçlenmesine olanak verdi. Yayımlanan birkaç KHK ile birkaç ay içinde binlerce kişinin işsiz bırakıldığı, akademiden ve örgün eğitim kurumlarından tasfiye edildiği, ülkenin resmi kurumlarının hukuksuz yöntemlerle belli bir kalıba sokulmaya çalışıldığı ve tüm bunlar yapılırken bir yandan da darbelerin eleştirilip neoliberal demokrasi oyununun oynanmaya devam edildiği siyasi koşullar içinden geçtik ve bu süreç günümüzde de devam ediyor. Benim ve tüm yazarlarımızın yaşamının farklı biçim ve düzeylerde bir sarsıntı geçirdiği bu günlerde, bizler için çalışmalarımıza odaklanmak ve yazmak epey zor oldu. Kendi adıma bu "meşakkatli" konuyu tüm sıcaklığıyla yaşarken yazmanın ve yazdıklarımı yaşadıklarımla sürekli tartma-

nın ayrı bir yorgunluğa neden olduğunu itiraf etmeliyim. Ama başardık ve şu anda bu kitap elinizde.

Özellikle akdeminin tarihsel bir sarsıntı geçirdiği bu dönemde, akademiye yöneltilen siyasal saldırıdan en çok etkilenenler arasında barış bildirisine imza atan akademisyenler de yer alıyor. Bu kitabın yazarlarının ve emekçilerinin hemen hepsi imzacı... Bu süreçte yaşamlarımız barış sürecinin kesintiye uğratılmaması çağrısına destek olmak üzere attığımız bir imza nedeniyle derin bir değişime uğradı. Kimimiz yaşadığımız baskılar sonucunda erken emekli oldu, kimimiz hükümetin yayınladığı KHK'lar sonucunda işinden oldu, ülkesine geri dönememek üzere bulunduğu çevreden koparılanlar olduğu gibi, ülkeye hapsedilip tüm haklarından mahrum bırakılanlar oldu, diğerlerimiz soruşturmalar, davalar veya yeni KHK'lar bekleyişi içinde akademik hayatlarına mevcut koşulların zorluğuna rağmen devam ediyor. Bu sırada açılan ve imzacıları terör propagandası yapmakla suçlayan davalar ise Kürt meselesinin demokratik çözümünün uğradığı akamet ile bizim kaderimiz arasındaki bağın bir göstergesi. Fakat tam da tüm bunlar ve giderek ağırlaşan bu koşullar bu kitabı bitirmemizi zorunlu kıldı. Hem doğrudan içinde bulunduğumuz siyasal koşullarla ilgili olduğu için hem de her şeye rağmen çalışmaya ve üretmeye devam ettiğimizi göstermek ve kanıtlamak için bu kitabı bitirmek önemliydi. Bu koşullarda kitabın içeriği kadar bizzat nesne olarak kendisi de benim ve bizim için ayrı bir önem kazandı. Her şeye rağmen inatla yazmakta ve bu kitabı bitirmekte kararlı davrandım/davrandık. Yazarlarımızın da buna verdiği destek çok mutluluk verici. Onlara başladığımız bu kitap projesini birlikte bitirmek üzere gösterdikleri azim için sonsuz teşekkür borçluyum.

Bu kitabın yazarlarının büyük bir kısmının imzacı olmasının bu kitabın konusu ve niteliği açısından da dikkate alınması gerektiği kanaatindeyim. Özgür düşüncenin ve akademik özerkliğin ortadan kaldırılmaya, kurumların yeniden

tanzim edilmeye, hakikat ve bilgi üretim kaynaklarındaki çeşitliliğinin yok edilerek sadece tek bir gerçeğin dayatılmaya çalışıldığı bir dönemde, yalan ve siyaset arasındaki ilişkiyi irdeleyen bu kitabın farklı bir önem arz ettiğini ileri sürmek de yanlış olmaz. Bu kitabın, çok sesliliği-sözlülüğü, fikir farklılıklarından doğan eleştiriyi ve gerilimleri demokrasinin bir parçası olarak gören ve bunu kendi yaşamında uygulayan tüm akademisyenlere ortak bir selam niteliği taşıdığını söylememe yazarlarımız da sanırım izin vereceklerdir.

Epey zaman önce kitabı planlayıp yola çıkarken temas kurduğum bazı yazarlar, içinde bulunduğumuz bu zor koşullar ve ruh halleri yüzünden bir zaman sonra ne yazık ki bu projeden ayrılmak zorunda kaldılar. En başından beri şu ya da bu süre için iletişimde bulunduğum tüm yazarlara tekrar teşekkür ediyorum. Benimle yola devam eden ve bu kitapta yer alan dostlarıma ise ayrıca emekleri ve kararlılıkları için müteşekkirim. Burada bahsetmek istediğim görünmez emekçiler de var. Yazar olmadıkları halde kitabın bazı makalelerinin gözden geçirilmesine katkı sunan Özkan Agtaş bunlardan biri. Bir diğer isimse yayınevinin editörü İsmail Yılmaz. Kendisi kitabın tamamını birkaç kez okuyup redaksiyon işlemlerini titizlikle yürüttü. Her ikisine de bu katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Aslında bu kitap fikri 2016 yılında Alternatif Düşünce Derneği adına Konuralp İren ile birlikte gerçekleştirdiğimiz bir panelden doğdu. Söz konusu panele Nazile Kalaycı, Alev Özkazanç, Ahmet Murat Aytaç ve Ayhan Bilgen konuşmacı olarak katılmış, ben ve Konuralp İren moderatör olmuştuk. Ayhan Bilgen bu süre zarfında bir süre tutuklu kaldıktan sonra tahliye edildi. Bu nedenle sevinçliyiz. Farklı sözleri olanlara tahammülün bittiği bir dönemden geçiyoruz. Tanıdığım en düşünceli ve farklılıklara en açık kişilerden biri olan Bilgen'e ve tüm tutuklu milletvekillerine en kısa zamanda haksız ve hukuksuz şekilde devam eden davalarında haklının kazanması dileğimi sunmak istiyorum.

Konuralp ile bu ortak girişimimizden sonra ben çıtayı biraz daha yükseltip bunu bir kitaba dönüştürelim dediğimde onun gösterdiği memnuniyeti bugün gibi hatırlıyorum. Onun çalıştığı Phoenix Yayınevi'nin de desteğiyle o yaşarken bu kitap projesini oluşturmaya başladık. Ancak onu tam o sırada çok ani bir biçimde ve genç bir yaşta kaybettik. Daha beraber yapacaklarımız varken, onu kafasında onca fikirle bu kadar genç yaşta kaybettiğimizi hala kabullenebildiğimi söyleyemem. O nedenle bu kitabı aramızda gibi hissetmeye devam ettiğim sevgili arkadaşım Konuralp İren'e ithaf etmek istiyorum. Bu fikri bir anlamda tüm yazarlarla birlikte geliştirdik ve Konuralp'in çalıştığı Phoenix Yayınevi'nin yöneticileri de bu fikre hızla desek verdiler. Hepsine ayrıca bu nedenle teşekkür borçluyum. Sevgili Konuralp'i unutmadık ve unutmayacağız, ama belki bu kitap hem onun anısını aramızda taze tutmaya hem de ani kaybını daha kolay yaşamamıza yardımcı olacak diye ümit ediyorum. Sevgili Konuralp seni özlüyoruz...

Giriş
Vasatın Ötesinde
"Yalan, Hakikat ve Siyaset"

Betül Yarar

Yalan ve onun siyasetle ilişkisi, "siyasetin bir yalan söyleme sanatı" olduğuna dair inanç kadar geçmişi olan, eski bir meseledir. Ancak bu mesele bizi "gerçeklik" ya da "hakikat" üzerine yapılan o bitimsiz felsefi tartışmaların içine doğru çektiği ölçüde, ilk telaffuz edildiğinde kulağımızda çınlayan basitliğin ve vasatlığın aksine oldukça karmaşık bir konu. Siz de bu kitapta yer alan felsefi tartışmaları ve güncel analizleri içeren makaleleri okudukça sanırım ne demek istediğimi daha iyi anlayacaksınız.

Evet, yalan ile siyaset arasındaki ilişkiyi ele alma girişimi bizi hızla hem siyasetin hem de hakikatin ne olduğuna dair derin bir felsefi tartışmaya sürüklüyor. Siyaset felsefi veya doğal gerçeklik olarak doğruyu söylemeyi zorunlu kılan bir pratik olarak tanımlanamayacağı gibi, yaygın kanaatin aksine basit bir yalan söyleme sanatı gibi de görülemez. Peki, bizi siyaset ile hakikat ve yalan kavramlarını bu kadar iç içe düşünmeye iten nedir ve bu kavramları birbirleri ile ilişkileri ve farklılıkları temelinde yerli yerine nasıl oturtabiliriz? Arendt'in de işaret ettiği gibi siyaset, yönlendirici, değişimi önüne koyan bir pratik olduğu ölçüde hayal gücünü de içine

alan bir faaliyettir. Yani ne olduğunun ötesinde nasıl olmasını istediğimize dair bir bilgi ve arzuyla harekete geçirilir ve hareket edilir siyasal alanda. Dolayısıyla saf gerçekliğin ötesinde fantezilere, arzulara, ütopyalara doğru yaratıcı, yıkıcı veya dönüştürücü düşünceleri ve eylemleri içerebilir. Bu niteliğinin onu yalana yaklaştırdığı doğru olsa da onu yalandan ayıran ne?

Saf gerçeklik veya mutlak doğru ise modern zamanlarda daha çok bilimsel alana özgülenmiştir. Oysa bu ikiliği sorgulayan Foucault'ya göre, bu ayrımın bizzat kendisi tarihseldir ve bilimsel bilgiye atfedilen değerler ve dolayısıyla bilginin güç ile ilişkisi nedeniyle tehlikelidir. Bir başka deyişle bilim aslında gerçeklik iddiası ve görüntüsü altında "güçlü" veya "hakikatimsi" yalanlar içerebilir veya üretebilir, böylece var olan güç ilişkilerini doğallaştırır ve kanunlaştırır. Yani bilimsel bilgiye atfettiğimiz "doğal", "pozitif" ve "yansız" olma sıfatları dahi sadece epistemolojinin değil, aynı zamanda siyasetin bir parçasıysa ve bu nedenle onun güç ile kurduğu örtük ilişkinin açığa çıkarılması gerekiyorsa siyasetin yalanla ilişkisini ele almak da ilk anda akla geldiği kadar basit bir iş değildir. Dolayısıyla konuya Foucault'nun (Gordon, 1980) konumundan bakılınca da siyasetin yalanla ilişkisinin yanı sıra hakikatle ilişkisini, hatta hakikatin yalanla ilişkisini de düşünmemiz gerekir. İleride Aytaç'ın da işaret edeceği gibi aslında yalanlar da hakikat iddiası veya gerçeklik etkisi içerebilmektedirler. Dolayısıyla hakikat ile yalan arasındaki ilişkiler ve tüm bunların siyaset ile bağlantıları çoğu zaman varsaydığımızdan daha karmaşıktır.

Derrida da (2002) benzer bir görüş ileri sürmüş ve Arendt'in siyasetin bu performatif boyutunu atladığını iddia etmiştir. Özkazanç'ın belirttiği gibi, Derrida'ya göre bu anlamda siyaset hakikat etkisi olan (ya da gerçekliğe dokunan) performatif yorumlama faaliyetlerine dayanır. Örneğin Nazi Almanyası döneminde uygulanan Yahudi Soykırımı meselesinin aradan uzun bir süre geçmiş olmasına rağmen yeniden

tartışılması ve "insanlık suçu" kavramı etrafında tanımlanması performatif bir süreçtir. Derrida'ya göre işin bu boyutu hem Kant hem de Arendt tarafından ihmal edilmiştir. Kısacası yalanın karşısında alınacak tutum basitçe "hakikati" haykırmanın ötesinde, performatif bir eylem olarak, hakikat iddialarını siyasal müdahaleler yoluyla çıplaklaştırmayı ve boşa çıkartmayı gerektirir.

Peki, siyasetçilerin aleni yalana başvurmalarını ve bu yalanların nasıl hep bir alıcı bulabildiğini, yalanın basitçe gerçeklikten kopuş veya gerçekliği tahrif ediş olup olmadığını, kısaca yalanın siyasetle olan karmaşık ilişkisini irdelememizin bize ne yararı olacak? Eğer siyasal yalanlar basitçe gerçeği çarpıtmak için değil, daha çok hakikat etkisi yaratmak için girişilen performatif faaliyetleri içeriyorsa, o halde biz yanlış bir yerden başlıyor olabilir miyiz? Derrida'nın işaret ettiği gibi, bu olgunun psikolojik-psikanalitik ve performatif boyutlarını atlıyor olmamızın ne gibi bir sakıncası olabilir? Bu noktada, bugüne kadar siyasetin yalanla içsel ilişkisini kabul edegeldiğimizi hatırlayarak, karşı eleştirilerimizin-performanslarımızın da basitçe gerçeği göstermekle sınırlı bir hakikat iddiası taşımaması ve fakat bu iddiadan vazgeçmeden gösterilecek performansa da odaklanılması gerektiğini belirtebilir miyiz? Bu sorular bizi yalanın hakikat etkisine götürmektedir. Ama bunun da ötesinde yalanı ona inananlar veya inanmak isteyenler açısından da irdelememiz gerektiğini hatırlatır. Eğer siyasal iddiamız bir yalanı ifşa etmekse yalanı hatadan, yanlış anlamadan, ihmalden, eksikten, kendini kandırmaktan nasıl ayıracağız? Bunlar arasında ne tür farklar veya ilişkiler bulunur? Siyasetçiler basitçe yalan mı söylüyorlar yoksa onlardan çok farklı düşündüğümüz için onların bizzat inanarak söyledikleri sözler bize basitçe yalan ve kandırmaca gibi mi geliyor? Peki ya onların yalanlarına inanalar, basitçe çıkarları nedeniyle görmezden mi geliyorlar yoksa onlarla siyasal yalanlar arasında daha derin psikanlitik dinamikler mi işliyor? Siyasetçiler

açısından yalan ile gerçeklik arasında bulunan ve "hata", "ihmal", "dikkatsizlik", "hatalı akıl yürütme", "yanlış bilgi", "önyargı" gibi kavramlarla bezenmiş gri alanı nasıl yorumlayabiliriz? Türkiye'de süregiden Ermeni Soykırımı tartışmalarına sıradan bir vatandaşın asgari tepkisi –olayın gerçek olduğuna inansa dahi– şöyle olabilmektedir: "Bundan çok uzun zaman önce, ta Osmanlı zamanında yaşanan bir olay neden bugün Türkiye Cumhuriyeti Devletini bağlasın?" Geçmişe ilişkin bir hakikati söylemenin bugün açısından ne gibi sonuçları olabilir? Ya da bir hakikati söylemenin gidişatı değiştireceğine yönelik inanç bu söylemle birlikte gelişmezse onu haykırmanın bir etkisi olabilir mi? Herkes aslında bugün iktidardakilerin masum olmadığını biliyor ama bunu bilmenin bir şey değiştirmeyeceğini düşünüyor. Bu gerçeklikle ne yapacağız? Yani bu olgunun gerçekliğine olan inancın varlığının yetersizleşmesinin nedeni, aslında bir siyasal dönüşüm yaratacak bir irade, proje ve zemin bulunduğuna olan inancın zayıflaması gibi duruyor. Yani hakikat, siyasal performans ile iç içe geçmediği, dönüşüme öncülük edecek siyasal bir iradeyle bütünleşmediği sürece, sessizlik içinde boğulup gitmeye mahkûm gibi görünüyor. Büyük ve derin bir sessizlik...

Arendt'in de belirttiği ve bizim de ortaya koymaya çalışacağımız gibi, yalanı çevreleyen bu gri alan, aslında bize yalan söylemenin kolay, onu ortaya çıkarmanın ise zor olduğunu gösteriyor. Üstelik bu yalanlar onlara inanmak için birçok sebebi olan bir kitleden destek alıyorlarsa onları yıkmak çok daha zor hale gelebiliyor. Bu noktada Özkazanç'ın Arendt'ten yola çıkarak tekrar ettiği "hakikatin" parçalanamaz, ısrarcı bir geri dönüş potansiyelinin olduğu düşüncesi biraz sarsıntıya uğruyor. Bu görüş mutlak yalanın er geç ortaya çıkacağına dair kendiliğindenci mantığı beraberinde getiriyorsa bizi yanlış yollara sokabilir gibi görünüyor. Gerçekten hakikat bizim herhangi bir direncimiz ve çabamız olmadan kendiliğinden ortaya çıkabilir mi? Aytaç bu kitapta yer alan söyleşisinde bu

soruya olumsuz yanıt veriyor. Hakikatin parçalanamaz bir varlığı olsa dahi, siyasal olan bu"hakikate" ancak performatif biçimde sahip çıkabilir. Burada söz konusu olan, mutlak yalanın güçlü bir direniş noktası ya da sadece bir hareket noktası oluşturmasıdır. Bu noktada hakikati tekeline almak ve olguları çarpıtmak isteyenlere karşı hafızamızı, deneyimlerimizi, sözlerimizi ve seslerimizi sonuna kadar haykırmak, Özkazanç'ın Arendt'ten yola çıkarak vurguladığı ölçüde gerçek ve gerekli. Ama bu, işin sadece bir boyutu. Onun belirli kesimlerin toplumsal hafızasından fışkırıp kamusal olarak tanınması ise işin ayrı bir boyutu. Bu da politik eylemliliği zorunlu kılıyor. Hatta öyle ki bir zamanlar ciddi bir siyasal mücadele sonucunda yüzleşilmiş soykırım gibi tarihsel deneyimleri olan Almanya'da insanlar artık bunu sırtlarına yüklenen gereksiz ve aşırı bir sorumluluk olarak görmeye başlıyorlarsa bu deneyimin gerçekliğine sahip çıkmanın zamanı da yok demektir. Yani sorun sadece Ermenilerin söz konusu dönemde bir soykırıma uğrayıp uğramadığını ortaya koymak değil. Bu yönde bilgi oluşturmak, hafızayı kayda geçirmek ve gerçeği ifşa etmek elbette önemli. Ancak Derrida'dan yola çıkarak yorumlayacak olursak, bu gerçekle ne yapacağımızı politik bir projeye dönüştürmek asıl meşakkatli meseledir. Bu da siyasetin performatif boyutunu içerir ve bu tür olayların tekrarlanmaması için bu olguyu bir soykırım olarak, yani bir insanlık suçu olarak ifade etmeyi; tarihle yüzleşme faaliyetlerini içeren dönüştürücü pratikleri kurumsallaştırmayı; bu hafızaya benzerlerinin tekrar etmemesi için sürekli sahip çıkmayı; siyasai bir çokluk projesinin bir parçası olarak bunu savunmayı ve kurumsallaştırmayı; ve dolayısıyla Ermeni soykırımı meslesiyle diğer ezilen ve dışlanan gruplar arasında siyasal bağlar kurmayı (örneğin göçmenlere yapılan güncel ayrımcılıkları), özeleştirel davranmaya ve sorumluluk üstlenmeye sürekli açık olmayı da kapsar. Nitekim aynı biçimde sorun bir zamanlar yok sayılan bir etnik kimlik olarak Kürt kimliğinin varlığının kabul edil-

mesinin ötesinde, ona eşit vatandaşlık kimliği sağlayacak tüm siyasal hakları da yerine getirmekten veya bir vatandaş olarak siyasal alana dâhil etmenin yollarını icat ve icra etmekten geçmektedir. Kürt kimliğini kültürel olarak tanımak yetersizdir. Ya da "Hepimiz Ermeniyiz" demek sadece bir başlangıçtır. Gerekli ama yetersiz bir başlangıç... Tarihe mal olmuş bir geçmiş ancak siyasal eşitlik sağlandığında toprağa gömülebilir ve yas biter.

Bizzat siyaset kavramını felsefi açıdan tartışan ve günümüzde egemenlik kazanmış neoliberal rejimleri ve neoliberal demokrasileri eleştirmek üzere, demokrasi ve siyaset kavramlarını yeniden irdeleyen yazarların analizlerine bir de yalan, hakikat ve siyaset arasındaki ilişkiler açısından bakmak ilginç olabilir. Bunlar arasında post-politika eleştirisi yazınında yer alan Deleuze, Negri, Laclau, Mouffe, Badiou, Žižek, Rancière gibi isimler öne çıkıyor. Aslında otoriter rejimlerin yükselişe geçtiği günümüzde siyaset, yalan ve hakikat arasındaki ilişkilere dair tartışma daha da önem kazanıyor. Çünkü bu tür sistemlerin içinde yönetim ve egemenlik ilişkileri saydamlığını yitiriyor, devlet yalanları ve devlet sırları artıyor, dolayısıyla siyaset ile yalan arasındaki ilişki yeni bir biçim ve boyut kazanıyor. Blair'in veya Schröder'in projeleri gibi "neoliberalizmin insan yüzlü biçimleri" artık geride kalmışken sadece Türkiye'de değil dünyada da siyasal olarak benzer eğilimler güçleniyor. Rancière'in deyimiyle "siyaset"in (*politics*)[1]-) "siyasal" (*the political*)[2] olanı bastırdığı bir dönemi de aştık, düşmanlık siyasetinin veya siyaset öncesi nefret ve düşmanlığın yükselişe geçtiği bir dönemdeyiz. Siyasetin doğasında çatışmanın olduğunu belirten Rancière'in bu tanımlarından yola çıkarak ifade

---

1 Burada siyaset (politics) dar bir biçimde devlet ve onun kurumlarıyla ya da Foucault'nun (1990) ifadesiyle kanun-ve-egemenlik sistemi anlamında tanımlanmaktadır

2 Belirsizliğin ve olumsallığın, agonizm ve farklılığın siyasal gerçekliğin ontolojik boyutu olarak siyasal olanı ifade eetmektedir..

edecek olursak günümüzde çatışma veya eleştiri yoluyla kendini gerçekleştirme ve özgürleşme olarak siyasal-siyaset ilişkisinin yerini, özdeşleşme-kimlik ve güvenlik arayışlarını öne çıkaran bir "düşmanlık siyaseti" almış durumda. Bunun temelinde ise esasen neoliberal demokrasi ve onun anti-politik politikasının yaygınlaşması yatıyor. Neoliberal ekonomik düzenin istikrarı adına, siyasal olanın unutulması meşrulaştırılmak ve demokrasi bir yandan övülürken, bir yandan da oldukça sınırlanmış ve sınırları tanımlanmış bir faaliyete indirgenerek siyasetin içine bir motif olarak yerleştirilmek isteniyor. Gerçekten siyasetin "siyasal olanı" (yani radikal, indirgenemez çatışma potansiyeli taşıyan tüm toplumsal güçleri) bastırmak için kullandığı yöntem, artık biyopolitik disiplin tekniklerinin ötesinde, yalın şiddet, baskı ve zor kullanmak olmaya başlıyor. Her tür farklılık ve eleştiri tehlikeli ve toplumsal statükoya tehdit olarak kodlandıkça aslında toplumsal ve siyasi kutuplaşmalar daha fazla derinleşiyor. Bu koşullarda görüldüğü gibi siyasa (*policy*) ile sınırlı neoliberal siyasetten doğan, ancak onu da aşan "siyaset öncesi düşmanlık", "saf ırkçılık" ve yabancı düşmanlığına dayanan otoriter rejimlerin yaygınlaştığını görüyoruz. Düşman siyasetinin karşı tarafı ötekileştiren, özne, hatta insan kategorisinden çıkaran bakışının kazandığı egemenlik şiddeti de meşrulaştırıyor. Gücün merkezileştiği, çatışma ortamının ve şiddetin yükseldiği bu yıllarda siyasal sağırlıklar, yanlış anlamalar, yalanlar, yalanlamalar, komplo teorileri de artıyor. Medyanın da benzer bir biçimde işlemeye başladığı ve tekelleştiği, sosyal medyanın ise bilgi kaynaklarını çeşitlendirdiği kadar güvenilmez hale de getirdiği bir ortamda yalan ile hakikat arasındaki sınırlar iyice muğlâklaşıyor.

Rancière'e göre bu durumun siyasetin teknik ve prosedürel bir faaliyete indirgenmesiyle ilgisi var. Küresel dinamiklerin yeni çatışma biçimleri ve alanlar yarattığı bu dönemde, Rancière'in bu yaklaşımından, anarşist yıkıcı-çatışmacı siyasal

düşünceye dönüş çağrısının (ki bu yukarıda da değindiğim gibi, sağırlaştıran bir kimlik siyasetini ve düşmanlık siyasetini içeren bir siyaset değildir; siyaset Rancière'e göre doğası gereği yıkıcı olduğu kadar yaratıcı ve dönüştürücü de olmalıdır) ötesinde bir sonuç çıkartmak mümkün görünüyor.[3] Yani siyasetin de gerisine düşen düşmanlık siyasetine karşı, siyaseti liberal hukuka indirgemeden ama liberal hukuku da savunmayı, yani en temel düzeyde siyaset yapmayı yok etmeye yönelik güçlere karşı bir direnişi içine alan, eşitlik ve demokrasi mücadelesi içinde olduğumuzu düşünebiliriz. Bu mücadelenin bir sonraki adımı dönüştürücü, yani bu gücü kaldırmakla yetinmeyip onun yerine yeni bir yaşam inşa etmeyi vaat eden bir toplumsal projenin savunulması ve demokrasinin radikalleştirilmesi mücadelesidir. Dolayısıyla özdeşleşmeye karşı özneleşmeyi içeren siyasetin siyaset ile siyasal olanın etkileşimi içinde kurgulanması ve yürütülmesi üzerine düşünmek gerektiği görülüyor. Bu da liberal veya neoliberal anlamda bir demokrasi arayışını değil, demokrasi kavramının

---

[3] Burada Rancière'in işaret edilen kavramlarının güzel bir yorumlamasını şu şekilde sunuyor Duygu Türk (2007) "Bu durumda, icat edildiği andan itibaren siyasetle aynı anlama gelen demokrasi, bugün bir uzlaşma rejimi olarak tarif edilirken, siyasetin polis'e indirgenerek yok edilişine koşut biçimde, çatışmacı doğasından ayıklanıp evcilleştirilmektedir. Siyaset ve demokrasi; uzlaşma, istikrar, ortak çıkar vurguları ile varolan paylaşımı doğallık iddiasıyla yeniden üretmenin değil, doğallığı yerinden eden eşitlikçi bir iddianın adıdır: "Siyasetin özü uyuşmazlıktır" (s.151). Rancière, böylece, istikrarlı Bir'lik iddiasının sınıfsız toplum imasının karşısına "bölünmenin insanileştirici gücünü" koyar (s.46). Üstelik çatışmacılığa yakıştırılan onca risk ve tehlikelilik tespitine karşılık, uzlaşmacılığın siyasallaşmayı engelleyerek yarattığı tehlikeye dikkat çeker. Siyasal "özneleşme"nin alternatifi, Rancière'in çerçevesinde, "özdeşleşme"dir; "proleter göçmen"in artık sadece derisinin rengiyle kimliklenen bir "yabancı"ya dönüşmesidir, "siyaset-öncesi nefretin geri dönüşü" olarak ırkçılık ve yabancı düşmanlığıdır (s.76-78). İstikrara odaklı, 'barışçıl' bir uzlaşma alanı olarak sunulan siyaset, aslında, "siyasetin çöküşü"nü ima etmektedir; zira, siyasal özneleşmenin yolu tıkandığında ortaya özdeşleşmenin yok ediciliği çıkmaktadır.

tıpkı eşitlik kavramı gibi radikalleştirilmesi gerektiğini ima ediyor. Bu aynı zamanda siyasete (salt uzlaşmacı olmayan) çatışmacı ve (teknik olmayan) toplumcu karakteri yeniden giydirilerek yapılacak bir girişim ve farklılıklar zemininde bir özneleşme ve özgürleşme sürecini ve ona uygun bir toplumsal yaşam tahayyülünü gerektiriyor. Bu bağlamda egemen hakikati yıkan her tür deneyime ve anlatıya istikrarlı biçimde sahip çıkmak ve tekrar tekrar hatırlamak üzere bir hafıza oyunu içine girmemiz gerektiğini ama bunun da ötesinde, faşizmin beslediği fantazmaların insanlarda yarattığı uhrevi bağlılık duygusuna dayanan o büyüyü ancak ironiyi, hayal gücünü ve yaşam enerjisini harekete geçirecek alternatifler vasıtasıyla bozabileceğimizi düşünmek gerekiyor. Bunun bir adım ötesi ise alternatif bir toplumsal projenin kurgulanması ve savunulmasını saplayacak siyasal aktörlerin vücut bulması. Bu anlamda bir "hakikat" çığlığı olmakla yetinen ve insanlara yaşamı değil ölümü ve yıkımı çağrıştıran, kurucu olmaktan uzak girişimlerin ömrünün de bir çığlık kadar kısa olduğunu unutmamak gerekiyor. Özsavunma temelinde bir şiddetin (ölüm orucunda olduğu gibi kişinin kendine veya silahlı mücadelede olduğu gibi başkalarına yönelmiş olabilir) anlaşılır bir biçimde mevzi koruma ve varlık mücadelesinin bir parçası olabileceğini kabul etmekle birlikte, şiddetin ve askeri aklın siyasal olanı belirlemediği bir mücadele tanımlamak önemli. Dolayısıyla biyoiktidara karşı bedeni bir savunma aracına dönüştüren direniş biçimlerinin veya silahlı mücadelenin sınırlarını tanıyan bir siyaset ancak kurucu olabilir. Çünkü Butler'ın da belirttiği gibi, bugün kullandığımız her mücadele yöntemi geleceğimizi imler veya onun işaretlerini taşır (Butler, 2017). Bu noktada Rancière'in bize hatırlattığı, yalanla hemhal olmuş siyasete karşı, asıl vurgulanması gereken nokta, özne olma hakları, yani söz söyleme veya siyasetin öznesi olma hakları ellerinden alınmış olanların siyasete geri dönebilmesi için "eşitliği" (dönüştürücü olan eşitlik anlamında) temel alan

ve şiddete değil siyasal olana dayanan bir mücadele ortaya koymaktır.

Bu çerçevede siyasetle ilgili tartışmaları yalan üstüne yapılacak felsefi soruşturmalarla ilişkilendirmek üzere iki hat izlenebilir. Birinci hatta odağımızda daha çok yalan ile siyaset arasındaki ilişkinin güçlenmesine sebep olan koşulların siyasal analizi dururken, ikinci hatta siyasal yalanların yapısını ve siyaset ile yalan arasındaki ilişkiyi felsefi açıdan anlamlandırmak önemli. Ancak bu tür çözümlemelerin ışığında bu ilişkiye karşı etkili siyasal söylemler, teknikler ve araçlar geliştirmek ve mücadele etmek daha kolay olabilir. Elinizdeki bu kitapta bu son konu merkezi bir yer teşkil etmese de gerek yalan ile siyaset arasındaki ilişkiyi ve hakikati inceleyen yazılarda gerekse hakikati söylemeye dair olgusal örnekler üzerine incelemeleri içeren yazılarda tüm bu tartışmalara yönelik ipuçlarını bulmanız mümkün. Bu bağlamda kitabın görünür amacı siyaset, yalan ve hakikat gibi kavramlar arasında tek yönlü ve karşıtlık üzerine kurulu ilişkilerden söz edilemeyeceğini, tam aksine bu kavramlar arasında oldukça karmaşık ilişkilerin olduğunu ortaya koyarak, daha etkili karşı stratejiler, pratikler ve söylemler geliştirmemize yardımcı olabilecek bir tartışmaya ön ayak olmak.

Yalan ile siyaset arasındaki ilişki, Arendt'in de belirttiği üzere, felsefe alanında ihmal edilmiş bir konudur. Siyasal tarihe bakıldığında günümüze kadar uzanan güçlü inancın siyaset ile yalan arasındaki ilişkiyi neredeyse doğal bir ilişki sayması bunun önemli bir nedenidir. Örneğin Amerikan siyaset biliminde yalanın siyasetin ayrılmaz bir parçası olduğunu savunan ve kabul eden engin bir literatür var. Siyaset açısından konuya eleştirel bir boyut kazandıran ilk isimlerden biri bu eksikliği fark eden Arendt olmuş. Arendt'in katkılarıyla özellikle totaliter faşist rejimler bağlamında bu iki olgu arasındaki ilişkinin analizi bir yere kadar derinleştirilmiş. Arendt'in totaliter faşist rejimlerle siyasal yalanlar arasında

kurduğu ve Eichman Davası üzerinden geliştirdiği tartışma metinlerinin çevirilerine Türkçede ulaşmak mümkün (Arendt, 2017). Ayrıca Arendt'in daha yakın bir tarihte Amerika'daki siyasal yalanları analiz ettiği ve bu nedenle günümüz demokrasileri açısından konuya daha fazla ışık tutması beklenebilecek *Pentagon Yazıları*'nı da burada anmamak olmaz (Arendt, 1971). Günümüzde Arendt'i takip eden ve konuyla ilgili tartışmaları derinleştiren ve güncelleştiren yazarlar da mevcut. Arendt'i siyaset ile yalan arasındaki ilişkinin psikanalitik ve performatif boyutlarını eksik bıraktığı gerekçesiyle eleştiren Derrida bu yazarlardan biridir (Deridda, 2002). Aslında konuya bu metinde değinmekle yetinmiş ve daha sonraki çalışmalarında konuyu derinleştirmemiş olsa da Derrida bu metinle konuyla ilgilenen sonraki kuşak tarafından okunan ve önemsenen bir çalışma ortaya koymayı başarmış. Elinizdeki kitap bu geç kuşak yazarlardan özellikle Arendt ile Derrida arasındaki gerilim hattında yol almaya çalışan ve bunu yaparken bize bu iki önemli ismin konu hakkındaki görüşlerinin karşılaştırmalı bir özetini sunan Martin Jay'in çalışmasını (Jay, 2006) da içeriyor. Ama ondan önce, Arendt ve Derrida'dan da önce konuyu tartışmış olan bir diğer önemli isim olan Alexandre Koyré'nin (1945) bir makalesiyle kitaba başlayacağız. Koyre'nin Arendt öncesinde kaleme aldığı bu yazı literatürde bir klasik olarak yerini almış bir çalışmadır.

Amacını yalanın fenomenolojisine girmek yerine, modern siyasal yalanın üzerinde durmak olarak tanımlayan Koyré, söz konusu makalesinde totaliter rejimler bağlamında konuyu irdeliyor ve totaliter rejimlerin yarattığı güçlü yeni yöntemleri ortaya koymaya çalışıyor. Totaliter rejimlerin açık komployа dayanan yaklaşımını, gizliliğe dayanan lobiler, çeteler gibi dar gruplardan ayıran Koyré'nin çözümlemeleri bize hiç yabancı değil. Bugünkü siyasal sistemin totaliter olduğunu söyleyemesek de ikisinin pek çok ortak niteliğinin olduğunu işaret etmemiz mümkün. Hatta bir yanıyla totaliter bir yapı ile dar

gizli örgüt arasında bir yapıya benzetebileceğimiz günümüzün yönetim rejimlerini anlamak için yeni kavramlara ihtiyacımız olduğunu bu inceleme sayesinde daha iyi anlıyoruz. Ama yine de Koyré'nin totaliter rejimlerin gizlilik yerine aleni komplo teorisine dayandığına dair saptaması gerçekten çarpıcı ve ufuk açıcı bir tespit olarak önümüzde duruyor. Totaliter rejimleri, basın, radyo ve benzeri tüm tekniklerin yalanın hizmetine sunulduğu ve yalanın bu şekilde kitleselleştiği ve bütüncül bir karaktere büründüğü rejimler olarak tanımlayan Koyré'ye göre "modern insan -*genus totalitarian*- yalanın içinde yüzer, yalanı solur, varoluşunun her anında yalanın esiri olur." Kullanılan teknolojiler ilerlerken, modern propagandanın içeriğinde bir bütüncüllük ve bir nitelik düşüklüğü ortaya çıkar. Hakikate ve hatta doğruluğa karşı derin karşıtlıkla, propagandanın hedefinde olan kişilerin entelektüel kapasitelerine duyulan aşağılama birlikte işler. Çünkü totaliter rejimlerin resmi felsefeleri, herkes için geçerli olan tek bir nesnel hakikatin var olduğu gibi absürt bir fikri işlemektedirler ve burada hakikatin ölçütü gerçeklik değil, bir ırk ya da bir millet veya bir sınıfın ruhu/tini ile uyum içinde olma idealidir. Bu bağlamda siyasal yalan, düşmanlık ön şartına dayanmaktadır. Koyré'nin Frankfurt Okulu'nun modern toplumları hedef alan eleştirilerini çağrıştıran bu çalışmasında ileri sürdüğü savların ve tespitlerin günümüzle bağlantısı çarpıcı niteliktedir. Bununla birlikte günümüzde ortaya çıkan otoriter rejimler, sadece hakikati değil, demokrasiyi de taklit ederek veya hakikat iddiası taşıyan yalanlar, demokrasi iddiası taşıyan antidemokratik rejimler ürettikleri ölçüde, Koyré ve Arendt gibi isimlerin işaret ettikleri faşist rejimlerin çok daha ötesine geçmiş görünüyorlar.

Yazısına Arendt'in Platon'la ilgili yorumlarına değinerek başlayan Özden, (daha sonra Aytaç'ın da ele alacağı) devlet yalanı ve soylu yalan kavramları temelinde konuya daha da derinlik kazandırıyor. Özden yazısında Arendt'in Platon'un

siyaset ile yalan arasındaki yakın ilişkiye yaptığı vurguyu kaçırdığını ileri sürüyor. Onun siyaset açısından hakikatin önemine bağlı kalma arzusunu, Platon'un görüşlerinden yola çıkarak tartışmaya açan Özden, Arendt'in siyasetin yalanla ilişkisinin derinliğini ve gücünü teslim edemediğini, bu nedenle Platon'un kuramındaki bu boyutun yeniden incelenebileceği görüşünü ileri sürüyor. Onun aslında göstermek istediği, siyaset ile yalan arasındaki tarihsel ve toplumsal olarak geniş ölçüde kabul edilen yakın ilişkinin nasıl mümkün olduğu. Özden siyasal alandaki yalanların geniş bir meşruluk zemini bulmasını ise gündelik yaşamdaki sıradan yalanlarla devlet yalanları arasındaki ciddi benzerliğe dikkat çekerek açıklıyor. Toplumsal dönüşümü ve halkın inancını harekete geçiren bir kuvvet ve motivasyon kaynağı olan yalanın siyasal eylemle inkâr edilemez bağına ve bu bağın gücüne dair incelemesini ise Platon'un *Devlet*'inde değinilen *soylu yalan* (*gennaion pseudos*) kavramı üzerinden yürütüyor. Asıl meselesinin siyasal alanın kurgusallıkla bağına ve bu bağın *soylu yalan*da da izlenebileceğine dikkat çekmek olduğunu ifade eden yazar, siyasetin psödolojik doğasına odaklanıyor.

Siyasal yalanın ne olduğunu ve nasıl meşrulaştırıldığını da anlamamıza yardımcı olacak bu incelemede, özellikle yalanın öznel boyutu öne çıkarılıyor. Özden, hakikat ile ayrıcalıklı bir ilişkisi olan yönetici seçkinlerin neden hakikati söylemeyi kendi başına adil bir davranış olarak görmediklerini Platon'un Sokrates'ten yola çıkarak geliştirdiği savlar üzerinden açıklıyor. Yalanın kendi başına ahlak dışı bir anlam taşımadığı ve ona başvurulduğu bağlamın ve muhatabının zihinsel durumunun önem arz ettiği varsayımı burada da tekrarlanır. Bu şekilde ahlaki ilkeler nedeniyle doğrudan reddetmek yerine, yalanın içinde yer aldığı koşullara ve neye hizmet ettiğine yaslanan meşrulaştırma mekanizmasına işaret eder. Tam da bu bağlamda hakikat ile ayrıcalıklı ilişkisi olan yönetici-filozofun "sitenin iyiliği" için yalana başvurabileceği metafizik

öncülü kabul edilmiş olur. Bu aslında *Devlet*in soylu yalan kavramının da temelini atan oldukça tanıdık bir savdır. Gündelik yaşamda kendine yer bulan yalanın, özellikle muhatabın içinde bulunduğu zihinsel halin ve bağlamın dikkate alınarak makul görüldüğü durumlar Antik dünyanın bir parçasını oluştururlar ve Platon *Devlet*'te bu örnek durumlara değinerek oradan *soylu yalan*a doğru giden yolu açmış olur. Kısacası Platon'a göre yönetici-filozof ile yalan arasındaki ilişki, yalanın gündelik kullanımlarına çok benzer biçimlerde meşrulaştırılır. Yönetici için doğal ve kaçınılmaz olan yalan bu şekilde *Devlet*'i neredeyse baştan sona kat ederek meşruiyet kazanmış olur. Sokrates aracılığıyla yürüttüğü diyalogda Platon'un meselesi en iyi şehri tasarlamak, adalet iddiasına uygun olarak yeryüzünde bir site kurmaksa yalan bu inşaatın harcında yerini alacaktır. Kısaca düzenlemeye duyulan ihtiyaç ve sitenin iyiliği adına yönetici yönetilen ayrımı nasıl meşrulaştırılıyorsa Platon da Sokrates eliyle yalanı aynı gerekçeyle siyasal olarak gerekçelendirir.

Kitabın ilk bölümündeki son makalede ise egemen siyaset ile yalan arasındaki ilişkiye karşı "direniş" ve "doğruyu söylemek" kavramları tartışılıyor. Bu yazısında Nazile Kalaycı, yalan kavramına bir başka kavramın ışığında bakmaya çalışıyor ve doğruyu söylemek olarak Türkçeye çevrilmiş olan "parrhesia" kavramına odaklanıyor. Kalaycı da kitaptaki diğer yazarlar gibi, hakikati epistemik bir olgu olarak değil, varoluşsal bir kategori olarak ele alıyor. Ona göre "Hakikat dile getirilen sözün değil, konuşan kişinin dile getirdiği sözle kurduğu ilişkinin özelliğidir." Dolayısıyla hakikat bağlama göre belirlenebilir bir olgudur. Buradaki bağlamı kişinin iktidarla kurduğu ilişki ve sözü ile eylemi arasındaki tutarlılık üzerinden irdelemek mümkündür. Yunan demokrasisi bağlamında kullanılan sözcük olan "hakikat", Atinalılar için "parrhesia", yani vatandaş ve özne olmak ile neredeyse eş anlamlıdır. Bütün bunlardan mahrum kalmak, yani söz söyleyemeyen, hakikati ifade ede-

meyen konumunda olmak ise kölelikle eştir. Atina demokrasisi *isonomia, isegoria, isotimia, parrhesia* ve bir de o dönemde bunların vazgeçilmez koşulu sayılan dostluk (*philia*) ve akla dayalı iknaya (*peitho*) dayanır. Bütün bunlar özgür düşünce üretme ve paylaşma eylemliliği ve alanı olarak siyasetin, dolayısıyla demokrasinin ilkeleridir. Bu anlamda polis'te hak sahibi olmak, yani siyasetin parçası olmakla, temsili demokrasilerde hak sahibi olmak birbirinden farklı anlamlar taşır. Kısacası yurttaşlar ancak politik yaşamda etkin bir rol alarak ve bu görevlerini yerine getirmek üzere hak sahibi olurlar.

Dolayısıyla yurttaşlık doğrudan siyasi özne olmayı ifade eden bir kavramdır. Burada Aristoteles'in tanımına başvuran Kalaycı, insanı "politika yapan canlı" (*zoon politikon*), politikayı da *leksis-praksis* birliği olarak tanımlar. İnsan ancak politik yaşamıyla bir *ethos* inşa ederek kendi tamlığına, kimliğine, kamusal alanda ortaya çıkabilecek farklılığına, *entelekheia*'sına ulaşabilir. "Politika yapmak" ile kimlik veya varoluş arasında olduğu gibi "yaşamak" arasında da vazgeçilmez bir ilişki vardır. Yaşamaktan kasıt da canlılık, dirim anlamına gelen yalın yaşam (*to zen*) değil, etik ve teorik etkinliği kapsayan "iyi yaşamdır" (*eu zen, bios*). Dolayısıyla iyi yaşam, sağlık, refah, güvenlik gibi temel ihtiyaçların karşılandığı bir yaşamın ötesinde, bütün insanların hem tek tek hem de ortak olarak güttükleri en yüksek amaç olarak özgür düşünmeyi ve ifadeyi içeren *iyi yaşamı* gerektirir.

Günümüzde, siyaset ile vatandaşlık arasındaki bağ, modern temsili siyasetin etkileri ve son olarak da neoliberal postpolitika rejimlerinin ve tüketim kültürünün etkisiyle neredeyse sıfırlanmak istenmektedir. Nietzsche temelinde devletin bu anlamda bir bireyi veya vatandaş olma halinin mahvı ile Foucaultcu anlamda biyopolitika yoluyla yaratıcı bireyin ölümü ilişkilidir. Nietzsche devleti "iyinin ve kötünün bütün dilleriyle yalan söyleyen kurumsallaşmış bir ahlâksızlık" olarak görür. Foucault ise özellikle son çalışmalarında bu devlet vurgu-

sunun ötesinde, bireyselleştirici iktidar mekanizmalarını ya da teknolojilerini birlikte düşünmeye bizi çağırır. Ona göre "günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleşme türünden kurtarmaktır."

Bu daha kuramsal ve kavramsal nitelikli yazılardan sonra kitabın ikinci bölümü Türkiye'den yazarların, içinden geçtiğimiz yeni zamanların ruhunu anlamaya ve yeni yükselen rejimleri yalan ile siyaset arasındaki ilişki temelinde çözümlemeye çalışan makalelerine yer veriyor. Yazarlar klasik eserlerin geliştirdikleri teorik tartışmaları, Türkiye'de ve dünyadaki güncel gelişmeler bağlamına taşıyorlar.

Derlemenin bu bölümü Alev Özkazanç'ın klasik metinleri yorumlayan ve konuyu Türkiye bağlamına taşıyan makalesiyle açılıyor. Arendt'in hakikatin kaçınılmaz bir varlığının olduğunu işaret eden yaklaşımı ile Derrida'nın siyasal olanın performatif boyutunu vurgulayan yaklaşımı arasında Jay'inkine benzer bir yol takip eden Özkazanç, bu çalışmasında yalan ile siyaset arasındaki ilişkiyi inceleyen bu kült metinler üzerinden Türkiye'deki siyasal kültüre bakıyor. Özkazanç'ın burada siyaset, yalan ve hakikat arasındaki gerilimli ilişkiyle ilgili temel savlarından biri, siyasetin hakikat etkisine sahip performatif yorumlama faaliyetlerine dayandığıdır. Bu ve benzeri savlarla başlayan yazı, demokratik bir alan olarak kamusalın yeniden inşasını içeren performatif siyasete çağrı yapsa da Özkazanç yazısını Arendt'den aldığı "hakikatin parçalanamaz, ısrarcı geri dönüşü ve varlığı" olduğu fikrini zikrederek bitiriyor.

Türkiye'de siyaset felsefesi alanında çalışan güçlü isimlerden biri olan Ahmet Murat Aytaç konuyla ilgili son dönemde gerçekleştirdiği bir söyleşisiyle bu kitaba katkıda bulunuyor. Yalan ve siyaset basitçe gerçekliğin çarpıtılması mıdır yoksa daha karmaşık ilişkilerden söz edilebilir mi? Bu

ilişkiye psikolojik yanılsamalar, hatalar, fanteziler nasıl dâhil oluyor? Özkazanç gibi Aytaç da yalan ile siyaset arasındaki ilişkiyi tartışmaya "yalan" kavramını felsefi düzeyde sorunsallaştırarak başlıyor. Aytaç yalan ile fanteziler, hatalar ve yanılsamalar arasındaki ilişkileri irdelediği gibi, Kabataş Yalanı, Kürtlerin etnik kimliğini inkâra dayanan devlet yalanı ve benzeri pek çok siyasal yalan örneği üzerinden bu tartışmayı somutlaştırıyor. Ona göre yalan ile siyaset arasındaki ilişkiye dair mevcut yaklaşımların ve incelemelerin temel hatası, yalan ile hakikatin karşıt şeyler oldukları varsayımından hareket etmeleri ve bu şekilde bize "yalan hakkında bir yalan" sunmalarıdır. Oysa Aytaç'a göre yalanı etkili kılan onun hakikat karşıtı duruşu değil, hakikati taklit etmesidir. Dolayısıyla yalan onu basit bir yalan yanlış bilgilendirme olarak algılayan siyasetçilerin iddia ettiğinin aksine çok daha edimseldir veya performatiftir. Yalan ile siyaset arasındaki ilişkiyi irdelerken yalan ile hakikat arasında bir karşıtlık olduğu kabulünden hareket eden çalışmaların bir diğer temel yanılgısı da sadece devlet yalanına, yani yönetenlerin yönetilenlere söyledikleri yalanlara odaklanmalardır. Aytaç'a göre burada indirgenen şey sadece yalan değildir, siyaset de devlete veya devlet siyasetine indirgenmektedir. Bütün bu noktalardan hareketle Aytaç söyleşisinde bizi yalanı, siyaseti, dolayısıyla siyaset ile yalan arasındaki ilişkiyi daha geniş açılardan düşünmeye zorlarken, bu olgular arasında hakikat-yalan karşıtlığının ötesinde daha karmaşık bir ilişki tahayyül etmemizi ve yalanın farklı gerçeklik etkilerini bütünlük içinde düşünmemizi önerdiğini ifade edebiliriz. Dolayısıyla yalanın epistemolojik ve etik boyutunu birbirinden ayırıp yalanın olgusal hakikatle yani bilginin nesnesiyle ilişkisinden çok, yalanın veya bilginin öznesiyle olan ilişkisine bakılarak çözümlenmesinin daha da ilginç ve üretken olduğunun altını çizen Aytaç'a göre yalan bilgisizlik veya cehaletin bir ürünü değil, etik-politik bir sorun. Aytaç'a göre mesele sadece yalana karşı hakikati savun-

mak değil, aynı zamanda yalana hakikat süsü veren, onun hakikati taklit etmesini mümkün kılan toplumsal psikolojiye ve sosyal koşullara odaklanmak, yani yalana inanma arzusunu oluşturan psikolojinin içinden geçerek çözümleme yapmaktır. Yani sorun hakikatin ne olduğunun ötesinde, yalanın kendini nasıl gizlediği veya hakikate dönüştürdüğü meselesidir Aytaç'a göre.

Günümüzde olduğu gibi belirli dönemlerde siyaset ile yalan arasındaki ilişkinin çok daha görünür hale gelmesi ve aynı anda normalleşmesi nasıl mümkün oluyor? Siyaset adeta bir yalan söyleme sanatına indirgeniyorken siyasete ve dolayısıyla demokrasiye farklı bir tanım getirmemiz mümkün mü? Gambetti'nin çalışmasının temel sorularından bazılarını bu şekilde özetlemek mümkün. Gambetti, yalan ile siyaset arasındaki ilişkiyi veya siyasal yalanları incelerken özellikle yapısal ve bağlamsal olanı dikkate alıyor. Gambetti'ye göre yalan kavramı temel olarak yalancının niyetine dönük bir tutumu ifade ediyor. Yani yalan, kötü niyetle yapılan bilinçli bir eylemdir ve bu niteliği itibarıyla hatadan ve yanlıştan tamamen farklıdır. Bununla birlikte siyasette yalan kişisel yalandan özgül bir fark içermektedir. Bu özgül fark siyasal yalanın etkisinde gizlidir. Siyasal alana özgü bir tanım arayışına girmek yerine, yalan türlerinin siyasal alanın yapısına göre farklılık gösterdiğinin altını çizen yazar, buradan liberal temsil sistemlerinin ve modern devlet yapısının yalanı hem mümkün hem de meşru kılan bir kamusallık yarattığı sonucuna varıyor. Gambetti bunun ardından totaliter rejimlerdeki yalan türünü mercek altına alıp tarihsel olarak 1930'larda SSCB'de Stalin dönemine ve Almanya'da Nazi dönemine odaklanıyor. Gambetti makalesine bu bağlamda ortaya koyduğu incelemelerin Türkiye'deki izdüşümlerini ele alarak devam ediyor. Bu açıdan, ileri sürdüğü argümanlar gerçekten çarpıcı ve düşündürücü. Bununla birlikte Gambetti Arendt'in 1930'lara ve 1940'lara ilişkin çözümlemelerini alıp Türkiye'ye ve günümü-

ze bire bir uygulamanın doğru olmadığı görüşünde. Dolayısıyla günümüzde "post-totaliter" olarak kavramsallaştırdığı siyasal rejimi anlamak ve dün ile bugün arasında bağ kurmak için Foucault'nun 1977-78 yıllarındaki College de France derslerinde ortaya attığı "güvenlik" kavramını yeniden düşünmemiz gerektiğini savunuyor. Tarihten bildiğimiz totaliter rejimler açısından siyaset ve yalan ilişkisine benzeyen pek çok nitelik taşısa da ona göre günümüz post-totaliter dönemde neoliberal güvenlikçi rejimler bazı önemli farklar da içermektedirler. Bu rejimlerle mücadelenin yöntemi ise hakikatin ifşası olamaz. Meseleye bunun ötesinde, daha kurucu bir siyaset ile yaklaşmak gerekmektedir.

Kitabın ikinci bölümündeki yazarların gerek Türkiye bağlamından hareketle gerekse salt felsefi kavramlar çerçevesinde, yalan ile siyaset arasındaki ilişkiyi ağırlıkla iktidardakilerin yalanla ilişkileri çerçevesinde irdeledikleri söylenebilir. Bu bağlamda siyaset ile yalan arasındaki ilişkiyi psiko-sosyal dinamikleri dikkate alarak veya tarihi-sosyal koşulları işaret ederek kavramsallaştırmaya çalışıyorlar diyebiliriz. Yine aynı bölümde çeşitli felsefi ve siyasi kavramlar Türkiye'de yükselişte olan iktidar yapısını ve siyasal rejimi veya rasyonaliteyi anlamak ve siyasal kültürel kodları çözümlemek adına geliştirilip kullanılıyorlar.

Kitabın üçüncü bölümü ise aynı kavramlar çerçevesinde, ancak daha ziyade devlet dışında yer alan doğruyu söyleme pratiklerini tatışıyor. Bu bölümde yer alan yazılar bu çerçevede Türkiye'ye özgü olgular ve Türkiye'de yaşanan örnek olaylar üzerinden yalanın farklı biçimleri ve hakikati ifşa etmenin yöntemleri üzerinde duruyorlar. Kılıçbay'ın, "Ermeni Soykırımı" iddiaları üzerine yapılan tartışmalara odaklanan yazısı, yalanın siyasal performanslar yoluyla unutma veya unuttırma biçimini aldığını vurguluyor. Kılıçbay "hakikat" ve "doğru" kavramlarının "arşiv" ve "hatırlama" kavramları ekseninde incelenebilecek kavramlar olduklarını ileri sürüyor. Yarar

ve Şur'a göreyse yalan kimi fotoğrafik teknikler yoluyla bir hakikat üretme faaliyeti olarak düşünülebilir. Yazılarında savaş fotoğraflarına ve savaş sırasında üretilen görsel imgelere odaklanan bu yazarlar, daha önceki dönemlerde savaşa dair yalanların daha ziyade sansür ve insansızlaştırma gibi görsel teknikler yoluyla işlediğini, günümüzdeyse pek çok teknolojik ve sosyal değişimin de etkisiyle (yok etme ve gizleme yerine) ifşa ve teşhir yoluyla korkutma, sindirme, aşağılama ve yok sayma gibi duyguları manipüle etmeye ve algı çerçeveleri oluşturmaya yönelik faaliyetlerin öne çıktığını ileri sürüyorlar. Yarar ve Şur'a göre bu bağlamda asıl mesele, farklı hakikatler üretildikten sonra, savaş fotoğraflarının ve ölü bedenlerin gizlenmesi değil, bu bedenlerin ölümü hak ettikleriinin kanıtlanmasına paralel olarak teşhir edilmeleridir. Dolayısıyla asıl olan ölümü hak edenler yaratacak ve onları görünürken görünmez kılacak, algımızın dışına itecek, ölümlerine tanık olmaktan rahatsızlık duymamızı engelleyecek veya bizi hissizleştirecek algı çerçevelerinin oluşturulmasıdır.

Bununla birlikte her iki yazıda da, psikanalizmden söylem analizine uzanan geniş literatürde de işaret edildiği gibi, "söylenen kadar neyin söylenmediği"nin de önemli olduğu tespiti üzerinden gidilmektedir. Gerçekten de eksik veya görünmez olanı, boşlukları incelemek önemlidir ve esasen "yokluk"lar da çerçevenin içinde var olan ögeler kadar kurucu olabilir. Örneğin milli kimlik için Ermeni soykırımının unuttururlarak yoksanması ya da savaşın belirli biçimler alarak ve bazı olgular dışarıda tutularak hatırlanabilmesi ve bir kahramanlık öyküsüne dönüşerek milli kimlik ve milliyetçi ulusal söylemler için kurucu hale gelebilmesi ve bütün bunlar için savaşın tahribatının, ölümün ve ölülerin gizlenmesi... Kılıçbay Renan'ın ulus yalnızca bir dizi hatıranın ortak bir mirası değil, aynı zamanda bir unutuş ekonomisinin titizce sürdürülmesi üzerine inşa edildiği ve ayakta tutulduğu görüşünü ifade ediyor. Ne bu unutuş ne de belleğin silinmesindeki şiddet, tıpkı

melankolik özdeşleşmede olduğu gibi nihai olarak yadsınmaya olanak tanımaz. Ulusun temelinde yatan melankoli, ulusu oluşturanların bu temeldeki kaybı kabullenip ifade edip yasını hiçbir zaman tutamamasından kaynaklanır. Bir kimliğin kurulması bazı yokluklarla, bazı ögelerin dışarıda bırakılmasıyla, bazılarınınsa unutulması veya arşive kaldırılmasıyla mümkün olan bir tamlık/bütünlüktür. Dolayısıyla yalan yerine hakikatin yokluk temelinde inşasına odaklanan Kılıçbay, son olarak yalana karşı hakikatin deşifresinin yetersizliğine tıpkı diğer yazarlar gibi katılıyor ve bu bağlamda "özür diliyorum" kampanyasını inceliyor. Bu inceleme, yazarı şu fikre ulaştırıyor: "Sırlara hâkim olan egemenin performatif, sembolik ve fiziksel şiddetini görebilmek, ona direnebilmek ve onunla mücadele etmek, yalanı teşhis etmekten ve sırları ortaya çıkarmaktan çok daha etkili bir çaba gerektiriyor."

Unutma-gizleme-yok sayma, günümüzde, yerini, aşağılama ve nefret yoluyla hiçleştirmeye bıraktı. Kimliklerin varlığı kabul edilse bile (en azından örneğin Kürtler için bu böyledir) bu kimlikler sistem dışına şu veya bu şekilde itilerek hiçleştiriliyorlar. Artık, siyasal bir özne olarak tanınmayan, sesi ve sözü olmayan eşitsiz öteki konumundakinin mezarsız bırakılabilir, katli vacip, hatta ölüsü sergilenebilir ve teşhir edilebilir bir et parçasına dönüştürülmesi söz konusu. İnkârın ötesinde ve inkâr kadar tehlikeli bir "adlandırma" ve "çerçevelendirme", ancak siyasal olarak tanımama siyasetinden söz etmek mümkün.

Günümüz savaşları bağlamında, savaşın yıkıcı etkisini kamusal görünürlükten uzak tutmak yerine çok daha açık ve çekincesiz bir teşhirin alması bizi, psikanlizmden gelen ve söylem analizi ve görsel analiz üzerine çalışmalarda geliştirilen boşluklar, sessizlikler ve yokluklarla ilgili ilginç tespitleri günümüz bağlamında yeniden düşünmeye itiyor. Savaş, ölüm ve ölü bedenlerin teşhirinin anlamını çözümlemeye girişen Yarar ve Şur, konuyu savaşın değişen biçimlerinden, yeni görsel tek-

niklere uzanan geniş bir bağlamda ele alıyorlar. Artık sadece savaşın olumsuz etkileri gizlenmiyor. Dolaşıma bundan daha yeni bir yalan tekniği giriyor. Buradan hareketle, Kalaycı'nın makalesine gönderme yaparak, savunulması gerekenin sadece yaşam hakkı değil, iyi yaşam olduğunu ileri süren yazarlar, savaş bağlamında öldürülenlere yaşam haklarını iade etmenin ötesinde, onları eşit yurttaşlar olarak tanımlayan ve iyi yaşam temelli bir siyasal dilin kurulması ve savunulması olduğuna işaret ediyorlar.

Ece Algan ve Dağhan Irak ise yalan ile siyaset arasındaki ilişkiyi onun çok önemli bir boyutunu oluşturan ve günümüzde önemi giderek artan medya bağlamında ele alıyorlar. Bu bağlamda yalan haberlerdeki artış ile demokratik kurumların işleyişindeki sorunlar arasındaki paralelliğe dikkat çeken yazarlara göre, ABD'den İngiltere'ye, Hindistan'dan Almanya'ya neoliberal, muhafazakâr veya milliyetçi liderlerin seçilmesinin bu kurumların giderek çözülmesinin bir işareti olarak da görmek mümkün. Söz konusu coğrafyalarda milliyetçi veya muhafazakâr liderlerin iktidara gelişinde medyanın etkisi kesinlikle küçümsenemez. Yalan habercilik ne Türkiye'de ne de dünyada yeni bir olgu olmakla birlikte, içinde bulunduğumuz -kimine göre "hakikat sonrası" (post-truth)- dönemin ayrıksı karakteristiğini anlamak açısından önem arz ediyor. Yazarlara göre ana akım medyanın ve sosyal medyanın işleyiş mantığı zaten yalan haberlerin mayalandığı bir ortam yaratıyor. Fakat bu çalışmada yalan haber olarak, tıklanması isteğiyle tümüyle uydurma ve kurgu haberler olarak yalanın değil, toplumu ilgilendiren olayların tartışıldığı haberlerde yalanın -özellikle de siyasetçilerin veya hükümet yetkililerinin söylemelerinde karşımıza çıkan biçimiyle yalanın- medya ile ilişkisi inceleniyor. Yalan haberin ve daha da önemlisi insanların habere erişiminin engellenmesinin bugün Türkiye'deki en önemli nedeninin, hükümetin doğrudan ve dolaylı yaptırımlarla haber kaynaklarını kontrol altında tutması, yandaş medya yoluyla haberleri manipüle etmesi,

muhalif gazetelere ve gazetecilere yaptığı baskı, tehdit ve tutuklamaların sonucunda ortaya çıkan otosansürdür. Bu bağlamda yazarlar doğrudan baskı, sansür, otosansür gibi nedenlerle haberin farklı yorum ve boyutlarıyla gün yüzüne çıkamamasını, yani halkın haber alma ve farklı haber kaynaklarına ulaşma hakkının elinden alınmasını eleştiriyorlar. Onlara göre bu sorunun kamuoyunu ve demokratik kurumların işleyişini etkilediği için insan hakları bağlamında ele alınması gerekir ve temel haklar çerçevesinde tanımlanması gerekir. Tüm bu kuramsal argümanlar bağlamında, makale asıl olarak 2010 anayasa değişikliği referandumu sürecinde seçim kanunu ihlalleri ile ilgili haberlerin çözümlenmesi üzerinden yalan, çarpıtma ve sansür gibi taktiklerle, ana akım gazetelerin okuyucunun yanlış yönlendirilmesinde oynadığı rolü ortaya çıkarmaktır. Bu çözümleme temelinde yazarlar, Türkiye'de demokrasinin ezelden beri sahip olamadığı bilgilendirilmiş toplumdan bugün her zamankinden daha uzak olduğumuzu ileri sürüyorlar.

Son makalede Barış İçin Akademisyenlerin 2016 yılında kamuoyuna sunduğu basın bildirisinin ve onun karşılaştığı otoriter tepkinin bir analizi yer alıyor. Akademinin bünyesinde ifade özgürlüğünün bugün artık Türkiye'deki akademisyenler açısından siyasal bir riske nasıl dönüştüğünü inceleyen makalesinde Sustam, Türkiye'nin son yıllarda yaşadığı rejimi ve siyasal koşulları, "post-totalitarizm" kavramı temelinde irdeliyor. Ona göre post-totalitarizm totalitarizmden farklı olarak, apaçık şiddeti ve ölümü açık alan üzerinden gerçekleştirme halleri ile güvenlik unsurlarının savaş siyaseti etrafında daha tutarlı bir alana yöneldiği bir rejim olarak ele alınabilir. Bir diğer ifadeyle post-totalitarizm, Naziler ve Bolşevikler örneğindekinin aksine, karşı karşıya kalan ikili bloklaşma pratikleriyle değil, açık alanda devletin güç aksamlarının konuşan özneyi susturma, konuşturmama, suçlu kılarak cezalandırma, dışarılaştırma etkinliğidir. Bu bağlamda rejimin hakikat inşası otoriter girişimin ana amacını oluştururken, bu egemen hakikat biyo-iktidarın güven-

likçi siyasetine takılır. AKP'nin vizyonunun neoliberalizmle barışık bir muhafazakâr toplum inşa etmeyi amaçlayan post-totaliter bir toplumsallık vizyonu olduğunu vurgulayan yazara göre, Türkiye bugün küresel ölçekte etkili post-totaliter biyopolitika dizaynına ayak uydurmaya çalışmaktadır: bir yandan Kemalizmden milliyetçilikle Müslüman Ümmet söylemi ve onun savaşma arzusu, diğer taraftan ve muhafazakâr ılımlı İslam modeli temelinde aynı ümmeti neoliberal projelendirme üzerinden "piyasa" ile birleştirme arzusu. Bu post-totaliter rejime dönük her girişim ölüme bırakma ile sonuçlanabiliyor. Bu yazıda akademisyenlere karşı hükümetin "ölüme bırakma" müdahalesine odaklanan yazar, bunun sadece akademik aktörlerle hesaplaşma değil, sertlik karşısında konuşabilme ve apaçık söyleyebilme "cesareti" olanların cezalandırılmasını ön gören siyasal bir makine ile karşı karşıya olduğumuzun göstergesi olarak okuyor. Sustam BAK girişimini ve tüm imzacıların sözünün etkisini ve siyasal anlamını şöyle ifade eder: "BAK metni, doğruyu mikropolitik bir yaklaşımla söyleme hali olurken, tartışmamızın temel öğesini oluşturan entelektüel izleri, hafızayı ve lekeleri de peşine alarak savaşın patolojik yarılmasına karşı siyasal bir dil kurmuştur. Bu anlamıyla Foucault'nun "Parrhêsia" eleştirisi, bu metnin tavrı açısından önemli, yapamadıklarımıza karşı hakikat durumunu ve hakikati söylemeyi tekrar teorileştirmemizin en önemli adımıdır. Bu, amblematik bir şekilde, cezaevi toplumunda Don Kişot olmaktır." Elbette gerek Barış İçin Akademisyenler adı altında toplanan akademisyenlerin gerekse bunun dışında kalan tüm imzacıların asıl hünerleri sadece doğruyu söylemek değil, tüm baskılara rağmen söylediklerinin arkasında durarak ona sahip çıkmaktır.

Dolayısıyla bu kitap söz konusu Don Kişotlara ve Don Kişotluğa bir sahip çıkma girişimidir. Aynı zamanda Türkiye'nin içinden geçmekte olduğu yeni zamanları siyaset, yalan ve hakikat kavramları arasındaki ilişkiler temelinde anlama çabasının da bir parçasıdır. Yazarların bu konudaki ortak arzusu kitabı

net bir biçimde böylesi bir çerçeveye oturtmaktadır. Bu ortak bağlam içinde kullanılan farklı kavramlardan da söz edebiliriz. Örneğin Gambetti post-olgusal dönem olarak adlandırdığı dönem içinde siyasal rejimlerin daha çok güvenlikçi bir yönetim zihniyetini takip ettiklerini belirtir. Yarar ve Şur ise değişimi neoliberal otoriterleşme kavramı temelinde ve küresel ölçekte ele alırlar. Savaş ve teknolojideki dönüşümleri de analizlerine dâhil ederler. Algan ve Irak ise medyanın hakikat-yalan üretme ve başka hakikatlerin üretimini kısıtlama girişimlerini hakikat sonrası dönem bağlamında ele alırlar. Son olarak Sustam, barış bildirisi örneğini post-totaliter döneme ait Foucaultcu bir güvenlik rejiminin ve nekro iktidarın gelişimi bağlamında ele alır.

Yazarların ortaklaştığı bir diğer nokta doğruyu söylemenin temel bir hak olduğudur. Bir başka deyişle birinin doğruya erişmek kadar, doğru olduğuna inandığını ifade edebilmesi hakkının gasp edilmekte olduğuna olan ortak inançla yazarlar söz konusu çalışmalarını kaleme almışlardır. Doğruyu söylemek bireyleri eyleyicilere dönüştüren temel bir olgudur. Eyleyici birey olabilmenin ön şartının yok edildiği bir dönemde, elbette buna sahip çıkmak en temel ortaklıklardan ve prensiplerden biri olmalıdır siyasal birlikler açısından. Ancak bunun da ötesinde aslolan kurucu bir siyasete duyulan ihtiyaçtır. Bu da yazarlar arasında paylaşılan bir görüş olarak öne çıkmaktadır.

Kaynakça

Arendt, H (1971), "Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers", *Crisis of the Republic*, içinde, A Harvest Book, New York

blogs.walkeart.org/visualarts/files/2017/01/Arendt_Hannah_Crisis_of_the_Rebuplic_pdf.

Arendt, H. 2017, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichman Kudüste*, Metis Yayınları.

Butler, J. (2017, 14 March), "This is What Resistance Looks Like", https://www.youtube.com/watch?v=zRz0YTIw62k&ab_channel=UCLALuskin

Derrida, J (2002), "History of the Lie: Prolegomena", *Without Alibi* içinde, (der) Peggy Kamuf, Stanford University Press.

Foucault. Michel (1990). *The History of Sexuality: An Introduction*, Vol. I. Trans. Robert Hurley. New York: Vintage Books.

Gordon, Colin (ed.) (1980), POWER/KNOWLEDGE Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 Michel Foucault, a Pantheon Books ve The Harvester Press: New York.

Jay, M (2006), Pseudology: Derrida on Arendt and Lying in Politics, working paper, www. sfu.ca/humanities-institute_old/pdf/pseudology.pdf.

Koyré, Alexander (1945) "The Political Function of the Modern Lie" (Contemporary Jewish Record), the American Jewish Committee New York N.W.

Rancière, Jacques (1995). *On the Shores of Politics*. Trans. Liz Heron. London and New York: Verso.

Türk, Duygu (2007) "Kitap İncelemesi: Rancière'in Siyasalın Kıyısında", Ankara Ünviersitesi SBF Dergisi, 63-2. Sa. 263-267.

Büyük Yalanlar Üzerine Güçlü Fikirler

Modern Yalanın Siyasal İşlevi

Alexandra Koyré (Çeviri: Tuncay Şur)*

Yalan söylemek hiçbir zaman günümüzde olduğu ölçüde var olmamıştır. Yalancılık hiç bu kadar utanmaz, sistemli ve sürekli bir hal almamıştır. Yalanın dünyanın kendisi kadar veya en azından insanın kendisi kadar eski olduğuna itiraz edilebilir; yani *mendax ab initio*. Ayrıca siyasi yalan, tarihin fazlasıyla gösterdiği gibi, kent ile birlikte ortaya çıkmıştır. Sonuçta geçmişi didik didik etmeye lüzum yok: Birinci Dünya Savaşı palavrası ve onu takip eden seçim hilesi, derinlere temas etti ve aşılması güç rekorlar kırdı.

Şüphesiz ki insan, yalanın olasılığına özgü olan bir konuşma yeteneği ile tanımlanmaktadır ve -Porfirios'un affına sığınarak- yalan, insanı gülmekten çok daha fazla karakterize etmektedir. Siyasi yalan da kuşkusuz tüm çağlara aittir. Binlerce yıl önce, bizim çağımızda "propaganda" olarak bilinen "demagoji"nin kuralları ve tekniği sistemleştirilmiş ve kodifi-

---

* Bu metinin aslı (Koyre, 1943) 1945 yılında ilk kez İngilizceye çevrilerek *Contemporary Jewish Record* kitabında yayımlanmıştır.

ye edilmiştir.[1] Bugün, un ufak olmuş, unutulmuş imparatorlukların bu teknikleri ve propagandaları Karnak'ın yüksek duvarlarından, Ankara'nın kayalarından hâlâ bizimle konuşur.

İnsanın daima kendine ve başkalarına yalan söylediği su götürmez bir gerçektir. İnsan, sırf eğlence olsun diye "öyle olmayan bir şeyi" söyleyebilmenin şaşkınlık veren hünerini kullanma becerisiyle, kendi ifadesiyle yalnızca kendisinin sorumlu olduğu bir dünya yaratarak yalan söylemiştir. Bunun yanında, kendini korumak için de yalan söylemiştir. Yalan, bir silahtır. Güçsüz ve karakteri zayıf olanın tercih ettiği bir silah...

Ne var ki bu noktada amacımız yalanın fenomenolojisine girmek değil. Şu anda modern yalanın veya daha doğru bir ifadeyle modern siyasal yalanın üzerine eğilmek istiyoruz. Bu alanda, *quo nihil antiquius* mevcut dönemin ya da daha kesin bir deyişle bu döneme ait totaliter rejimlerin bir takım güçlü metotlar yarattığına inanıyoruz.

Yalan söylemenin hiçbir zaman günümüzdeki kadar yaygın olmadığını, yalanın hiçbir zaman bu denli büyük çapta ve topyekûn bir karaktere sahip olmadığını iddia etmekteyiz. Günümüzde, basın ve radyo gibi tüm yazılı ve sözlü iletişim teknikleri, yalanın hizmetine sunulmuştur. Modern insan -*genus totalitarian*- yalanın içinde yüzer, yalan solur, varoluşunun her anında yalanın esiri olur.

Bunun yanında modern yalanın entelektüel niteliği, hacmi arttıkça bozulmaktadır. Modern yalanın ayırt edici özelliği, kitlesel tüketim için seri imalat olmasıdır. Ve kitlelere yönelik tüm üretim, bilhassa entelektüel üretim, düşük standartlara boyun eğmek zorundadır. Dolayısıyla, tekniğin tüm anlaşılmazlığına rağmen, modern propaganda içeriği en bütüncül olandır. Hakikate, hatta doğruluğa karşı mutlak ve bütüncül bir aşağılamayı dışavurur. Bu aşağılama, propagandanın he-

---

[1] Propaganda tekniğinin psikolojisi ile ilgili ustaca bir analizi Platon'un diyaloglarında ve Aristoteles'in *Retorik*'inde zaten görüyoruz.

definde olan kişilerin entelektüel kapasitelerine duyulan aşağılama ile eşittir.

Totaliter rejimlerin resmi felsefeleri, herkesçe kabul edilmiş, herkes için geçerli olan tek bir nesnel hakikatin absürt varlığına ilişkin fikri işlemektedirler. "Hakikat"in ölçütü gerçeklik ile uzlaşma değil, bilakis ırksal, milli ya da faydacı olan, bir ırk, millet veya bir sınır ruhu/tini ile uyum içerisinde olmaktır.

Totaliter rejimlerin resmi felsefeleri, hakikatin biyolojik, pragmatist, aktivist teorilerinin sınırlarını zorlayarak düşüncenin doğasında bulunan değerleri reddederler. Onlar için, düşünce ışık değil, silahtır. Onun işlevi, gerçeği olduğu gibi keşfetmek değil, gerçeği bizi gerçek olmayana doğru yönlendirmek için değiştirmek ve dönüştürmektir. Böylesi bir durumda mit, akla hitap eden kanıta tercih edilir, tutkulara ağırlık verdiği ölçüde bilim ve retoriğe yeğdir.

Totaliter rejimin temsilcileri, yayınlarında (bilimsel olarak adlandırdıklarında bile), tartışmalarında ve şüphesiz propagandalarında nesnel hakikat tarafından engellenmişlerdir. Tanrı'dan daha kudretli biçimde, kendi heveslerine göre, bugünü değiştirdikleri gibi geçmişi de değiştirirler. Buradan hareketle totaliter rejimin, doğru ve yalan sahasının dışında işlediği sonucuna varılabilir. Ancak durum pek öyle değildir. Doğru ile yanlış, kurmaca ile gerçek arasındaki ayrım, totaliter rejimde oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Yalnızca, pozisyonları tersine çevrilmiştir: Totaliter rejim, *yalanın üstünlüğü* üzerine tesis edilmiştir.

Kuşkusuz büyük evrensel dinler arasında ve özellikle kökenini İncil'den alan tek tanrılı olanlar arasında, dini etik ölçütleri ile yalan acımasızca ve mutlak şekilde mahkûm edilmiştir. Bu dinlerin tanrısı, nurun ve varoluşun bir suretidir ve bu yüzden aynı zamanda hakikatin de suretidir. Yalan söylemek -gerçek olmayanı ileri sürmek, doğruyu saptırmak ve gerçeği gizlemek- bu nedenle bizi Tanrıdan ayıran ve ona

başkaldırmaya teşvik eden, en acı ve ruha karşı en kibri bir günahtır. İstisnai şiddetin bazı sistemik biçimlerinden ayrı olarak, felsefecilerin etik sistemleri -sözgelimi Kant'ınki ya da Fichte'ninki- yalana çok daha müsamahalı yaklaşırlar. Felsefi yaklaşım daha insanidir: Yalanın pozitif ve aktif şekli olan *suggestio falsi*ye[2] gelince uzlaşmaz olarak kalırken; felsefi tavır, yalanın negatif ve pasif şeklinden, *suppressio veri*[3] öncesine bir şekilde izin verir. En meşhur tabiriyle, "en iyisinin gerçeğin tümünü anlatmamak" -en azından her zaman ve herkese anlatmamak- olduğu geçerlilik kazanır.

Dinden türeyen ahlaki sistemlerden çok daha büyük ölçüde, felsefi ahlaki kodlar yalanın söz[4] vasıtasıyla aktarıldığı ve her sözün özellikle birine yöneltildiği gerçeğini dikkate almaktadırlar. Yalan, söylerken sözler hükümsüzdür. Yalan -doğruyu söyleyerek ya da söylemeyerek- birine söylenebilir. Ancak, doğru gerçekten "ruhun gıdası" olsa da hepsinden önce cesur ruhlar içindir. Diğerleri için en azından katıksız biçimiyle tehlikelidir. Hakikat açığa çıkarılacaksa da özellikle onlara yönelik olarak hazırlanmalı ve biraz seyreltilmelidir. Sonuçları, ilk olarak dikkatlice düşünülüp taşınılmalıdır: Gerçeği paylaştığımız kişiler bunu ne amaçla kullanacaktır?

Her şeye rağmen, felsefi ahlaki standartlardan daha az bağlayıcı olan, geleneklerimizde ifade edilen ve somut olarak bizim eylemlerimizi yöneten toplumsal ahlak standartlarıdır. Bu standartlar bütünüyle yalanı mahkûm etmektedirler: Herkes yalanın "ayıp" olduğunu bilmektedir. Ancak bu ayıplama açık olmaktan çok uzaktadır ve bazı şartlar altında yalan hoş görülebilir, ona izin verilebilir, hatta tavsiye bile edilebilir.

---

2 Açık yalan olarak çevrilebilir (çevirmenin notu).

3 Burada kastedilen ilkinde ima edildiği gibi gerçeğin tahrifi değil gerçeğin gizlenmesidir (çevirmenin notu).

4 "Kelime", burada geniş anlamda ifade duygusu ve telkin anlamında kullanılmıştır. Açıkçası herhangi biri ağzını açmadan da yalan söyleyebilir.

Burada detaylı bir analiz konunun dışına çıkmaya neden olacaktır. Bu nedenle kabaca ifade etmek gerekirse yalanın "zararsız" olduğu ve sosyal ilişkilerin düzgün işleyişine engel olmadığı sürece kabul edilebilir olduğu varsayılabilir. Sosyal davranışın -nezaket, incelik ve benzeri- geleneksel kalıplarının ikiyüzlülüğü yalan sayılmamaktadır.

Yalan, grubu bir arada tutan sosyal bağları koparmadığı ölçüde, grubun içinde değil dışında işlediği sürece onaylanır. Çünkü yalan bir silahtır, onu mücadele için kullanmak meşrudur. Hatta böyle yapmamak aptallık bile olabilir. Bununla birlikte müttefike ya da arkadaşa karşı kullanılmaması gerekir. Dolayısıyla genel olarak, yalan düşmana karşı söylenebilir. Savaşta hileyi yasaklayacak kadar onurlu -Maoriler gibi- az sayıda toplum vardır. Quakerlar ve Vehhabiler gibi, yalanı hiçbir koşul altında ve gruptan dışlanma pahasına hiç kimseye karşı kullanmamayı dini bir ilke, bir yasak sayanlar ise daha da azdır. Hemen hemen her toplumda hileye, bir savaş aracı olarak izin verilmektedir. Genel olarak yalan, ihtilafsız ilişkilerde onaylanmaz. Ancak, güvenilirlik asla diplomatların hâkim özelliği olarak görülmemiştir: Yabancı daima muhtemel bir düşmandır. Ticarette de yalana kısmen izin verilmektedir. Burada da teamül yalanın alanını daraltan bazı kısıtlamalar getirir. Ama yine de en katı ticari teamül dahi, reklamcılığın imtiyazlı tahrifatına göz yummaktadır. Dolayısıyla yalan sürdürülür, görmezden gelinir ve kabul edilir. Evet, görmezden gelinir ve kabul edilir, ama yalnızca bazı koşullar altında. Örneğin savaş böyle bir istisnadır. Dolayısıyla -ve sadece bir istisna olmasından ötürü- yalan bu koşullarda bir araç haline gelir.

Peki ya normal olmayan, ender rastlanan, geçici bir koşul olan savaş bir süreklilik kazanır ve kanıksanırsa ne olacak? Yalan, yani o güne dek sadece acil bir önlem olarak görülegelmiş yalan, bu koşullarda bir kural halini alır: Kendini düşmanlarla kuşatılmış olarak gören bir sosyal grup, elindeki

herhangi bir silahı onlara karşı kullanmakta bir an bile tereddüt etmeyecektir. Yalan yabancılara karşı kullanılır, hakikatse tanıdıklar arasında dillendirilir. Bu davranış kuralı onların geleneklerinin derinlerine nüfuz etmiştir. Konuyu bir adım daha ileri taşıyalım. Biz ve diğerleri arasındaki kırılmayı tamamlayalım. Tarafların arasındaki düşmanlığın yine bu tarafların doğası gereği kökten bir düşmanlığa dönüştüğünü varsayalım.[5] Düşmanın çok güçlü olduğunu düşünelim. Şu açıktır ki müzakereye yanaşmayan sert düşmanlarla çevrili herhangi bir grup, sosyal ya da başka bağla tutunamayan biri olarak, kendisi ve düşmanları arasındaki uçurumu görecektir. Böylesi bir grup içinde -"diğerlerine" söylenen- yalan ne sadece tahammül edilen bir eylemdir ne de toplumsal davranışın basit bir kuralı olacaktır. Bu bir zorunluluk halini alır ve erdeme dönüşür. Buna karşılık hakikat, erdemsizlik ve güçsüzlüğün işareti olarak görülmektedir.

Yalan, düşmanlık ön şartına dayanmakla birlikte arada bir temas olduğunu, grupların bir paylaşım içerisinde olduğunu ifade eder. Bir grubun bağımsız varlığının yabancı bir grubun karşıtlığı ile baskı altına alındığını, günlük olarak sürekli temas halinde bulunduğu düşman bir toplumun göğsünde boğulduğunu düşünmeye çalışalım. Bu grup içerisinde ve bu grup için, yalan söyleyebilme tümüyle daha gerekli, yalanın erdemi daha takdire değer hale gelecektir. Dışsal baskı büyüdükçe, bu ve diğerleri arasındaki gerginlik büyüdükçe "diğerleri"nin "biz"e yönelik düşmanlığı daha çok yoğunlaşacak ve artacaktır. Bu düşmanlığın tamamen mutlak bir hale dönüştüğünü hayal edin. Açıkça, dönüşümlerini takip ettiğimiz grup kendilerini yok olmaya zorlanmış hissedecek ya da pratikte ya da daha olası bir şekilde, yalanın sınırlarını zorlayarak gözden uzaklaşacak, gizliliğin karanlığına sığınacaktır.

---

[5] Düşmanlığın limitini zorlamanın en iyi yolu onu biyolojiye dayandırmaktır. Faşizmin ırkçı olması bir tesadüf değildir.

Bu noktadan itibaren, tersyüz olma tamamlanır. Niteliği şu anda gizli[6] olan grubumuz için yalan bir erdemden daha fazlası olacaktır. Bu bütünüyle varoluş şartı, birincil ve asli bir davranış kuralı haline gelecektir.

Gizlilik hasebiyle, tüm sosyal grupların bazı karakteristik özellikleri vurgulanacak ve son derece abartılacaktır. Örneğin her grup, kendisi ve dışarıdakiler arasına az ya da çok nüfuz edilebilir ve aşılabilir bir bariyer kurar, her grup kendi üyelerine ayrıcalıklı davranır, onlar arasında bir birlik, dayanışma ve "arkadaşlık" seviyesi kurar, kendileri ve "ötekiler" arasındaki bariyerlerin özellikle sürdürülmesini sağlar. Böylece onu belli bir derecede kuran bu sembolik unsurların korunmasını, her grup -en azından her hayati grup- kendisine mensup olmanın bir ayrıcalık ve onur[7] olduğunu savunur ve gruba sadakati üyelerin zorunlu görevi olarak görür. Sonuç olarak zaman içinde sağlamlaşan ve örgüte erişen her grup, belirli bir hiyerarşik yapıya gereksinim duyar.

Tüm bu özellikler gizemli bedenin içinde kışkırtılır: bazı koşullar altında aşılamazlığını korumasına rağmen, engeller geçirimsiz hale gelir; gruba kabul, değiştirilemez bir üyeliğe kabulün formunu alır; dayanışma tutkulu, herkese açık olmayan bir bağa dönüştürülür; semboller, kutsanmış bir anlam kazanır; gruba sadakat en yüce görev, hatta üyelerin yegâne görevi haline gelir. Üstelik hiyerarşi gizlilik kazanır, mutlak ve kutsal bir değer içermeye başlar. Seviyeler arasındaki uzaklık

---

[6] Gizli toplumlarla ilgili çalışmalar tuhaf bir biçimde sosyologlar tarafından ihmal edilmiştir. Ekvatoral Afrika'ya ait elimizde bol miktarda karşılaştırmalı çalışma olmasına rağmen bunların hangilerinin mevcudiyetini koruduklarına veya ileride koruyacaklarına dair hiçbir bilgimiz yok. Veya onların tarihlerini biliyor muyuz? Simmel dışında önemini neredeyse hiç kimsenin göremediği, onların tipolojik yapıları hakkın bilgimiz bugün hâlâ yok.

[7] Şüphesiz ki üyeliği, kötü talih ve utanç olarak algılayan temel parya gruplar vardır. Bu tür gruplar genelde gözden kaybolarak sonlanırlar. Fakat yaşadıkları sürece, herhangi bir sığınmayı hainlik olarak görürler.

genişler, otorite sınırsızlaşır ve itaat, *perinde ac cadever*,[8] grup üyesi ve lideri arasındaki ilişkilerin mutlak kuralı haline gelir.

Her gizli örgütte, bir öğretiye ya da verili bir eyleme, bir hizbe ya da gizli bir ittifaka adanmış olsun ya da olmasın, iki farklı grup arasındaki yetki sınırının çizilmesi zordur. Komplocu grup bir mezhep gibi olmaya ya da tamamen ayrı bir mezhebe dönüşmeye başlar. Böyle her örgüt, bir ya da birçok sırrı olan bir topluluktur. Ezoterik ve gizli bir kanona sahip olsun ya da olmasın, yalnızca bir eyleme adanmış gruplar, örneğin çeteler ve lobiler için bile, bunların gizemi henüz gruba alınmamış kişilerin gözlerinden sakınılmalıdır. Onların esas varoluşları, bir sırrı saklamaktan farklı değildir, aslında çift sırrı: kendi varoluşlarının sırrı ve kendi gerçek amaçlarının sırrı. Sonuç olarak, gizli bir örgütün üyesinin en yüce görevi - bağlılığını ve sadakatini ifade tavrı, gruba üyeliğini beyan etme ve onaylanma biçimi- paradoksal bir şekilde, o gerçeği gizlemesinden meydana gelmektedir.[9] Kim olduğunu gizlemek ve bu amaçla, olmadığı gibi görünmek, her gizli topluluğun zorunlu olarak üyelerine dayattığı yaşam biçimidir. Bu görünüşe bakılırsa şuna işaret eder: asla düşünceni, inançlarını açığa vurma; daima tersini dile getir. Gizli bir örgütün üyesi için, kelimeler, düşüncelerini gizleme aracıdır. Bundan dolayı, yapılan bir ifade tahrifattır. Her kelime, en azından aleni bir şekilde açığa vurulan her kelime, yalandır. Yalnızca söylenmemiş şekilde dışarıda bırakılan ya da münhasıran kendi kendine söylenen şey doğrudur ya da doğru olabilir. Hakikat, sürekli olarak gizli, ezoterik kalır. Asla ortak, halka, hatta ta-

---

[8] Cizvit disiplininde "kadavra gibi" demektir, burada ölü gibi anlamında kullanılmaktadır (çevirmenin notu).

[9] Dinsel ya da açık politik propaganda grupları için kurallar birbirinden farklıdır. Bu gibi grupların üyeleri kabul ederler ya da inançlarını kanıtlamak için şahadet yolları ararlar. Şehitlik, eylemin ve propagandanın bir aracıdır.

mamen inisiyatif kazanmamış olanlara, yani uhrevi olmayan veya dünyevi olana erişilir kılınmaz.

Gizli bir toplumun rolüne layık her üyesi bunu tam anlamıyla kavramıştır. Kendi grubunun üyesi tarafından *kamusal* alanda konuşulduğunu duyduğu hiçbir şeye inanmaz. Ve en önemlisi, lideri tarafından *alenen* doğru olarak beyan edilen her şeyi kesinlikle kabul etmez. Bilir ki lideri ona değil "ötekilere," yani grubun mensubunun görevi gereği aldatmak, şaşırtmak, kandırmak zorunda olduğu "diğerlerine" hitap ediyordur. Böylece, başka bir paradoksla, gizli bir topluluğun sıradan üyesi devletlere ve beyanlara inanmayı reddederek liderine olan itimadını gösterir.

Bizim analizimize, her ne kadar doğru olsa da, bir noktayı kaçırdığı için itiraz etmek mümkündür. Totaliter devletler, sonunda, gizli toplumlar dışında tehditkâr ve zorlu düşmanlarla çevrilidirler; bu nedenle yalanı korumaya çalışmak, onu saklamak ve gerçeği gizlemek üzere baskı yaparlar.[10] Benzer bir şekilde, armatürü tek-parti sistemi olan totaliter rejimlerin komplocu gruplarla aynı kefeye konamayacağı da iddia edilecektir: Bu rejimler güpegündüz işlerler. Kendi örgütlerine yakınlaşmayı amaçlamaktan, onlar ve diğerleri arasına bariyer inşa etmekten çok, tüm "diğerlerini" buna dâhil etmek, ırkı kendi bütünlüğü içinde kapsamak için kendi planlarını açıkça kabul ederler ve onaylarlar. Bundan başka, totalitaryanizm ile yalan arasında kurmaya çalıştığımız ilişki de tartışılabilir. Nitekim totaliter hükümetlerin asli veya uzun vadeli hedeflerini gizlemek veya bunların üstünü örtmek gibi kaygılarının hiçbir zaman olmadığı, onların nihai hedeflerini hiçbir demokratik yönetimin yapmaya cesaret edemediği şekilde daha en

---

[10] Totaliter rejimlerin kendi taraftarlarına, kendi varlıklarını tehdit eden, haklarını yok sayan düşman bir dünya tarafından sarılmış, kötü muameleye maruz kalan halka, seçilmiş taraf oldukları fikrini yerleştirmek için ne büyük çabalar gösterdiğini hepimiz biliyoruz.

başından *urbi et orbi** ilan ettikleri ve Hitler gibi tüm programını *Mein Kampf*'ta kamuya açıklamış, hedefine adım adım ilerlemiş birine yalanı yakıştırmanın abes olacağı pekâlâ ileri sürülebilir.

Hitler'in de diğer totaliter devletlerin başındakilerin yaptığı gibi bütün programını resmen ilan ettiği doğrudur. Fakat o, "diğerleri" tarafından inandırıcı olmayacağını, kendi deklarasyonunun dışarıda bırakılmış olanlar tarafından ciddiye alınmayacağını biliyordu. Aslında onun yaptığı onlara gerçeği söyleyerek düşmanlarını kandırıp teskin etmekten emin olmaktı.[11] Burada, hakikatin kendisinin aldatmanın en yalın haline dönüşmesi aracılığıyla, tekniklerin en makûs olanı, yani eski Makyavelist ikinci seviye yalan tekniği vardır. Bu "hakikat" türlerinin doğrulukla hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Benzer bir şekilde totaliter devletlerin ve onların partilerinin, kavramın tam anlamıyla gizli topluluklar olmadıkları, halka açık olarak işledikleri ve umuma ait olanın ilgisini abartılı biçimde çekmeye çalıştıkları doğrudur. Bu sıradışı ve garip örgütlenme biçimi, kitlesel medeniyetin demokratik dönemine uygun olarak, bu komployu açmaktadır, hiçbir tarafa gözdağı vermemektedir ve gerçeği gizlemeye ihtiyaç duymamaktadır. Tam aksine, kitleleri ajite etmeyi ve kitlelerin sevgisini kazanmayı, onları bir araya toplayıp örgütlemek için kararlı olmayı, ilgi odağı olarak ortaya çıkmayı, hatta kendilerinin ve her şeyden önemlisi liderlerinin üzerine odaklanmayı gerektirmektedir. Ne rütbeleri ne de sicilleri saklamak gibi bir amaçları olduğu için gruba, "parti"ye, kendi üyelerine, yabancıların dikkatini açıkça çekecek şekilde ve üyelik simgelerinden - amblemlerden, işaretlerden, kol bantlarından, hatta ritüel ey-

---

* *Lat.* "cümle âleme" (ed.)

[11] Çok iyi bilindiği üzere, ikinci derece yalan tekniği Bismarkçı diploması tarafından sıkça kullanılmıştır.

lemlerin kamusal performansı olan üniformalardan- açıkça faydalanarak, bunları gururla gösterebilirler.

Ancak gizli bir topluluğun üyeleri gibi -açık bir komplonun zorunlu olarak kitlesel bir organizasyon haline gelmeye meyilli olduğu gerçeğine rağmen- totaliterler de kendileri ve diğerleri arasındaki mesafeyi takip ederler. Üyeliğin dışsal onay belgelerinin "parti"ye uyum sağlaması, yalnızca karşıtlığı göstermeye, üyeleri yabancılardan ayıran engeli daha keskin biçimde tanımlamaya hizmet etmektedir. Gruba sadakat, hâlâ üyelerin en temel erdemi olmaya devam edecektir; "parti"nin iç hiyerarşisi, özümsenecek ve askeri bir örgüt yapısına dönüştürülecektir. Ve hukuka, *non servatur fieds infidelibus,* daha titiz biçimde itaat edilecektir. Açık bir komplo için, bu toplum -sır toplumu olmasa da- hâlâ sırrı olan bir toplumdur. Zafer, yani komplonun başarısı, yukarıda belirttiğimiz özellikleri yok sayacaktır. Bunlardan bazıları, sonuçta, bu suretle zayıflatılacaktır; fakat diğerleri -özellikle yeni yönetici sınıfın üstünlük hissiyatı, kitlelerden tamamen ayrılmış olan seçkini inşa eden kanaat- kuvvetlendirilecektir. Totaliter rejimler, nefretten, korkudan, düşmanlıktan doğan, öç alma hırsından, tahakküm ve yağmadan beslenen başarılı komplolardır. Ya da daha ziyade –ki bu önemli bir ayrımdır- kısmen başarılı komplolardır. Yani, gücü zapt ettikleri ve devlet yönetimini ele aldıkları kendi ülkelerinde kendilerini kurmakta başarılı olmuş, fakat kendi kendilerine kurmayı hedefledikleri nihai hedefleri olan dünya tahakkümünü hayata geçirmek konusunda -henüz- başarılı olamamışlardır. Bu nedenle komployа devam etmektedirler. Açık komplo kavramının kendinden menkul bir çelişki olup olmadığı sorgulanabilir. Bir komplo gizemi ve gizliliği işaret etmektedir. Dolayısıyla nasıl açıktan işleyebilir? Şüphesiz, her komplo, tam olarak kendine has amaçlarına -kendi başarısı için sadece "işin iç yüzüne vakıf" olanlarca bilinmesi gereken amaçlarına- ilişkin bir gizemi de yansıtır. Fakat açık komplo, kuralın istisnası değildir. Dikkat

çektiğimiz gibi, bu bir gizli topluluk olmamasına rağmen, gizemli bir topluluk içindir.

Buna rağmen, kamusal alanda işleyen ve kitleleri propaganda yoluyla örgütlemeyi amaçlayan bu tipte bir topluluk nasıl sır tutabilir? Sır tutmanın şundan başka bir yolu yoktur: onu açığa vurmamak, ya da yalnızca güvenilir olana, üyeliğe kabul edilmiş elitlere bunu açıklamak. Açık komploda, gizli planın amaçlarını tek başına koruyan bu elit, "parti"nin yönetici üyeleri tarafından, liderler tarafından, doğal olarak inşa edilirler. Ve partinin kamusal alanda faaliyet göstermesinden, şeflerinin kamusal alanda eyleme geçmesinden ve kendi öğretilerini kamusal alanda ifşa etmek, kamusal konuşmalar ve kamusal bildiriler yapmak zorunda olmalarından dolayı, gizliliğin muhafaza edilmesinin her kamusal ifade vasıtasıyla kuralın mutlak uygulanmasının bir kriptoya ya da bir yalana işaret ettiği sonucu çıkarılır. Bu doktrinin her beyanı, her siyasi vaat, tüm resmi teoriler ve inançsal ve anlaşmaca içerilen her zorunluluk için geçerlidir.

Non servatur fides infidelibus en üst yasa olarak kalmaktadır. Üyeliğe kabul edilmiş olanlar, üyeliğe kabul edilenler ve üye yapılmaya değer olanlar bunu bilir. Onlar anlayacak ve deşifre edecekler, hakikati maskeleyen örtünün ardına geçeceklerdir. Diğerleri, yani düşman kitleler, kendi kademe ve sicillerinin organizasyonları dâhil, kamusal duyurulara saf bir hakikat gibi kanacaklardır. Ve bu özellikle kendilerini, gizli hakikati paylaşmaya, seçkin kesime ait olmaya değer olmayan olarak ortaya koyarlar. Üyeliğe kabul edilenler, seçkin sınıfının üyeleri, bir çeşit içgüdü veya dolaysız algı vasıtasıyla liderin derin, en özel, kişisel duygularının farkındadırlar, hareketin gerçek gizli amacını bilmektedirler. Bundan dolayı şeflerinin kamusal ifadelerindeki tutarsızlıklar ya da çelişkiler üzerinden sıkıntı yaşamazlar. Bunların yalnızca bir hedefe sahip olduğunu bilirler ve yığınları, düşmanı, "diğerlerini" yanıltarak yalanı büyük bir beceriyle uygulayıp kitleleri manipüle

eden liderlerini pohpohlarlar. Ötekiler için olduğu gibi -inananlar- tutarsızlıklara duyarsız, şüpheye kapalı ve düşünmekten aciz oldukları inancı vasıtasıyla kendilerini açığa vurmaktadırlar.

Tasvir edilen bu yaklaşım açıktır ki belirli bir insan görüşünü, bir antropolojiyi işaret etmektedir. Bu totaliter antropolojinin liberal demokratik antropolojiye muhalefeti hiçbir suretle değerlerin tersyüz olmasına, değişmesine, düşüncenin, idrakin ve aklın, kan ve sezginin koyu dünyevi güçlerinin yüceltilmesi için alçaltılmasına dayanmamaktadır. Totaliter antropoloji eylemin önemini, rolünü ve üstünlüğünü sürdürmektedir. Fakat her şeye rağmen, aklı -biraz bile olsahor görmez. Ya da daha ziyade, aklın bir kısmını aşağılaması -ya da iğrenip uzaklaşması- yalnızca onun en yüksek şekillerinde ortaya çıkmaktadır. Sezgisel bilgi, teori, Yunanların *nous*'u. Ancak söylemsel akıl ve rasyonaliteyle totaliter antropoloji tam anlamıyla biliş halini alır. Bu akıl yürütme biçimi insanoğlunun ortak yönünü inkâr ettiği için çok önemlidir.

Totaliter antropolojide insan, düşünce, akıl ya da muhakeme gücü ile tanımlanmamaktadır. Zira buna göre, insanların büyük çoğunluğu bu tip özeliklere sahip değillerdir. Peki, herkesi içeren başka bir birlikten söz edilebilir mi? Kesinlikle hayır. Totaliter antropoloji insanın -bireysel olabilen ya da her insanda görülen- bir özü olabileceğini reddeder. Bu antropoloji, bir insan ile "bir diğeri" arasındaki farkı dereceyle değil türle/nitelikle açıklar. İnsanın eski Yunan'daki, insanı bir kelime oyununa yaslanan *zoon logicon* olarak ayıran tanımı: akıl ile söz arasındaki ilişkiye, insan, düşünen hayvan ve insan, konuşan hayvan arasındaki ilişkiden daha çok ihtiyaç yoktur. Düşünen hayvan özellikle her şeye inanan hayvandır ve her şeye inanan hayvan, bu tanımla düşünmeyendir.

Düşünce, yani akıl, doğruyu yanlıştan ayırma, karar verme ve muhakeme yeteneği, totaliter antropolojiye göre oldukça

nadirdir. Bu ayak takımına değil, seçkinlere has bir yetenektir. İnsan kitleleri sezgi, tutku, duygu ve kızgınlık tarafından yönlendirilir ya da daha isabetli bir şekilde ifade etmek gerekirse bunlar tarafından harekete geçirilirler. Kitle ne nasıl düşüneceğini ne de buna nasıl önem vermesi gerektiğini bilir. Onlar yalnızca tek bir şeyi bilir: itaat etmek ve inanmak. Halk kitleleri anlatılan her şeye, tekrar ve tekrar yinelenmek kaydıyla ve tutkuları, nefretleri, korkuları temin edilmek şartıyla inanmaktadırlar. Makulün sınırları içinde kalma zorunluluğu da yoktur: aksine, yalan ne kadar kaba, büyük, basit olursa ona o kadar kolay inanılır ve o yalanın peşinden o kadar kolay gidilir. Yalan söylerken çelişkiye düşmekten kaçınmaya bile gerek yoktur: Ayak takımı zaten bu çelişkileri asla fark etmeyecektir; bazılarına ne dendiği ile diğerlerine ne dendiği arasında ilişkisellik kurmuş gibi yapmak gerekir. Her insan ya da grup yalnızca onun ne dediğine inanır, başkalarının ne dediğine değil. Ahenk için çaba sarf etmeye, ayak takımında hafıza aramaya, herhangi bir hakikati taklit etmeye gerek yoktur. Ayak takımı hakikati [ve çelişkiyi] algılamaktan kökten yoksundur, asla kendi çıkarlarının tehlikede olduğunun bilincine varamamaktadır. O halde açık komplo üyelerinin propagandalarının dayandığı bu antropoloji ve onun başarısı tam olarak totaliterlerin üstün insan kisvesiyle giriştikleri aşağılamaları açıklamaktadır. İnsan kitleleri için, onların düşmanları kadar taraftarları için, ayaktakımı için, onlara inanan ve onları takip eden herkes için ve takip etmeyip yine de inananlar içindir bu üstün insan aşağılamaları. Bu tavrın sağlam bir zemine oturup oturmadığını burada tartışmayacağız. Basit bir şekilde kendimizi, totaliter komplonun başarısının onların antropolojik öğretilerinin deneysel kanıtı olarak görülebilmesiyle ve eğitimsel yöntemlerin mükemmel verimliliğinin kanıtının buna dayandırılmasıyla, bu kanıtın yalnızca kendi ülkeleri ve kendi insanları için geçerli olduğu ifadesiyle sınırlayacağız. Bu şüphesiz inatçı bir biçimde güvensiz, kuşkulu olan ve kendilerini, totaliter propagandaya karşı

tepki vermez biçimde sunan demokrasiler için geçerli değildir. Demokrasilerde bu tür propagandalarla, yerel komplocular tarafından verilen desteğe rağmen, son analizde, kendi verdiği adla sosyal elitin belirli bir grubunu aldatmada başarılı olunur. Aslında bunlar, hiç de paradoks olmayan bir paradoksa göre, itibarsızlaştırıldığı ve yozlaştırıldığı iddia edilen, totaliter antropolojinin esas ilkeleri ile uyumlu olarak, insanlığın daha üst bir kategorisine ait olduğunu kanıtlayan ve düşünen erkeklerden oluşan demokratik ülkelerin halk kitleleridir: Oysa sahte aristokratik totaliterler düşünmeyen ve daha kolay kandırılabilen daha aşağı bir kategoriyi temsil ederler.

Psödoloji: Derrida'nın Arendt ve Siyasette Yalan Söylemek Üzerine Görüşleri*

Martin Jay (Çeviri: Pınar Karababa Kayalıgil)

Jacques Derrida 1993 senesinde New School'da, Amerika'daki sürgün hayatı boyunca bu okul ile yakın bir ilişki içinde olmuş Hannah Arendt'in anısına düzenlenen bir dizi konuşmadan birine katılması için davet edilmişti. Bildiğim kadarıyla Derrida'nın Arendt'in çalışmalarına yönelik ve içeriğini bu çalışmalarının oluşturduğu süregiden girişimi içinde tek sonuç veren ürünü, bu davetin sonucu olan bu konuşmadır. Başlığı "Yalanın Tarihi: Önsöz" olan konuşma, en sonuncusunun editörlüğünü Peggy Kamuf'un yaptığı *Mazeretsiz* (Without Alibi) adlı derleme gibi farklı yerlerde yayımlandı.[1] Derrida bu metinde Arendt'in 1967 tarihli "Hakikat, Doğruluk ve Siyaset" ve 1971 tarihli "Siyasette Yalan Söylemek: Pentagon Belgeleri Üzerine

---

* Martin Jay'in Beşeri Bilimler Enstitütsü Modernite ve Vatandaşlık Çalışma Grubu tarafından Simon Fraser Üniversitesi Harbour Merkezi'nde düzenlenen etkinlikte 3 Kasım 2006 tarihli konuşması.

1 Jacques Derrida, *Without Alibi*, [Gerekçesiz] ed. ve çev. Peggy Kamuf (Stanford, 2002). Metnin daha önceki versiyonları Graduate Faculty Philosophy Journal, IX,2 veXX, 1 ve *Futures: of Jacques Derrida* (Gelecekler: Derrida Üzerine), ed., Richard Rand (Stanford, 2001) içinde yayınlanmıştır.

Düşünceler" başlıklı denemelerini enine boyuna tartışır.[2] Arendt'in düşüncelerini, yalan üzerine epeydir var olan bir felsefi soruşturma geleneğinin içine ustalıkla yerleştirir ve bu geleneğe "psödoloji", yani "yalanbilim" adını verir.[3] Platon'un *Yalan Üzerine* (Hippias Minor) ve Augustinus'un *Yalan Üzerine ve Yalana Karşı* (De mendacio - Contra mendacium), Montaigne'nin *Yalancılar Üzerine* (On Liars), Rousseau'nun *Yalnız Gezerin Düşleri* (Reveries of the Solitary Walker), Kant'ın "Yardımseverlikten Gelen Yalan Söyleme Hakkı Varsayımı Üzerine" (On the Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns) gibi eserlerini, hatta Alexandre Koyré'nin "Modern Yalan'ın Siyasal İşlevi" (The Political Function of the Modern Lie) adlı eserini bile Arendt'in yönelttiği önemli soruları - "Siyasette yalan söylemenin rolü nedir?" ve "Bu rolün bir tarihi var mıdır?" sorularını- irdelemek üzere ele alır.

Başlıktan da anlaşılacağı üzere Derrida konuyla ilgili kendi yorumlarının uzun soluklu olacak -ve ne yazık ki sonuçlandırma zahmetine hiçbir zaman girmediği- bir irdelemenin önsözünden ibaret olduklarını ileri sürer. Karakteristik nazlılığı içinde itiraf eder: "Yalanın tarihi üzerine, düşündüğüm şeyin esas kısmı hakkında olsa bile her şeyi söylemeyeceğim... Ne düşündüğüme dair tüm gerçeği söylemeyeceğim."[4] *Mazeretsiz*'in içinde yer alan"'Le Parjure', *Belki*: Hikâye Anlatma ve

---

[2] Hannah Arendt, "Truth in Politics", *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York, 1968 içinde, *Without Alibi*'de yer alan alıntı 1968 genişletilmiş baskıda yer almadan önce 1961 derlemesinde yanlış tarihlendirilmiştir ve *The Portable Hannah Arendt*, ed. Peter Baehr (New York, 2000) içinden alıntı yapılmıştır ve "Siyasette Yalan Söylemek," *Crises of the Republic* (New York, 1969). Arendt'in düşünceleri üzerine benim kendi değerlendirmelerim için bkz "The Ambivalent Virtues of Mendacity: How Europeans Taught (Some of) Us to Learn the Love the Lies of Politics," *The Humanitiesand the Dynamics of Inclusion Since World War II*, ed., David A. Hollinger (Baltimore, 2006).

[3] Derrida, *Without Alibi*, s. 32.

[4] a.g.e, s 38.

Yalan Söyleme" başlıklı bir başka denemesinde bu kez Henri Thomas'ın *Hölderlin Amerika'da* adlı bir romanı da içeren roman oyunu *Yalancı Şahit*'ten (Le Parjure) ilham alarak yalan söyleme ve yalancı şahitlik meselesine döner. Paul de Man Derrida'ya *Hölderlin Amerika'da* romanının kendi inişli çıkışlı hayatından esinlendiğini itiraf etmiştir; de Man hayatının bu dönemi hakkında kamuoyuna yalan söylemiştir. Derrida, arkadaşını müphem geçmişini samimiyetsizce inkâr etme suçlamalarına karşı savunmak için J. Hillis Miller'ın "Caymacı Yalan" (The Anacoluthonic Lie) denemesinden yararlandığı başka bir girişimde daha bulunur. Bu deneme Proust'ta anlatının tek bir sözdizimi hattını takip etmeye direnmesinin, içsel olarak kırılıp çatallanmasının içermelerini irdeler (caymanın retorikteki mecaz hali, bilinç akışı yazı tekniğinde sıkça görüldüğü gibi bir cümlede sözdiziminin birden değişmesi anlamına gelir). Derrida hiçbir doğrudan itirafın caymacı yalanın belirsizliğinden kaçamayacağını ima eder. Burada tartıştığımız şey -her ne kadar savunmayı tamamen başarılı bulmak zor olsa da- onun De Man'ı savunmasının ne kadar akla yatkın olduğu değil. Bizim amacımız açısından önemli olan nokta *Mazeretsiz* içinde yer alan ikinci denemenin "Yalanın Tarihi"nin temel savına biraz katkıda bulunması ve Bill Clinton'ın yalan yere yeminine ve özel hayatında yaşadığı skandala dair, nihai gözleme dair siyasete sadece kısaca değinmesi. Bu deneme, siyasette yalan söyleme üzerine önceki denemede ortaya konmuş meseleleri sürdürecek şekilde ilerlemez. Derrida'nın sonradan *Gizli Tutulanı İstemek* (A Taste for the Secret) adlı kitabında konuyla bağlantılı bir mesele olan sır saklama meselesine dönmesine rağmen, daha önce başlattığı Arendt'in sorularını tartışma girişimine burada fazla bir şey eklenmez.[5]

---

[5] Jacques Derrida ve Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret*, ed. Giacomo Donis ve David Webb, çev.Giacomo Donis (Malden, Mass., 2001). Burada (Derrida) şu itirafta bulunur "Gizli tutulana karşı istek duyuyorum, bu açıkça ait olmama meselesi ile alakalı. Gizli tutulan için hiçbir yeri kal-

Eksik kalmış olsa da, "Yalanın Tarihi" bir önsözün çok ötesine geçen zengin bir metindir ve ele aldığı meseleler konusunda önemli bir dizi yeni sorgulama hattı açar. Bu metnin karmaşık ve dolambaçlı akıl yürütmelerini uzun uzadıya burada tekrar etmemi mazur görmenizi rica ediyorum. Arendt'in kendi savlarına ne kadar sadık kalındığı sorusunu ise bu yazının sonunda yönelteceğim. Söz konusu deneme, Derrida'nın iki itiraf veya kabul olarak adlandırdığı -açıklanmayan bir sebepten ötürü ikisi arasında karar veremediği görülen- ve bir fabl, hayalet ve hortlaktan bahsediyor olsalar bile ironi yapmadan "samimi" olduklarını iddia ettiği kavram(lar) ile açılır. Böylece Yunanların *parrhesias* (παρρησίαστης) adını verdikleri ve düşündüğünü açıkça söylemekten korkmayan kişi anlamına gelen terimi, son yıllarında kendisini bu terimle tanımlayan Michel Foucault'dan ödünç alarak, bir hakikat anlatıcısı hırkasına bürünür.[6] İlk İtirafı/kabulü ise denemesinin başlığının Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı* kitabında yer alan "Yanılgının Tarihi" kısmından alındığıdır. Nietzsche'nin tersine Derrida, yanılgı ile yalan söyleme kavramları arasında katı bir ayrım gözetmek istediğini iddia eder. Yanılgılar hakikat hakkında yapılan -ve öyle bir hakikatin var olduğu yönündeki ontolojik iddiayı da kapsayan- hatalarken, yalanlar kasıtlı olarak yanlış yönlendirme amacı taşıyan öznel girişimlerdir. Dolayısıyla Derrida'ya göre "...yalan olgusu doğası gereği hakikat, doğru ve yanlış gibi bilgi sorunlarının dışında kalır...

---

manuş bir siyasi alanın, mesela bir kamusal alanın, karşısında korku hissi ile uyarılıyorum. Benim için her şeyin kamusal bir meydanda geçit töreni yapması ve hiçbir iç oturumun olmaması demokrasinin totaliterleşmesinin göze batan bir işaretidir (s. 59). Aynı zamanda Kant'ın "Politics of Friendship"te tartıştığı sırlar üzerine bir sav geliştirir.

6 Michel Foucault, *Fearless Speech*, ed. Joseph Pearson (Los Angeles, 2001). Hırkaya bürünme metaforu doğal olarak altında bir şeyi örtmeyi, bir kişi hakkında daha temel bir bilgiyi kapatmayı ifade eder. Bu konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. John Vignaux Smyth, *The Habit of Lying: Sacrificial Studies in Literature, Philosophy, and Fashion Theory* (Durham, 2002).

onun indirgenemez ahlaki bir boyutu vardır... İnsan, aldatma ve yalan söyleme amacı taşımadan da yanılabilir, hata yapabilir."[7]Aristoteles'in de Platon'u *Yalan Üzerine*'de (Hippias Minor) *yalan* (pseudos) kavramını fazla kapsayıcı ve ikircikli biçimde kullanmakla eleştirirken altını çizdiği üzere, yalan söylemek ancak kasıtlı bir eylem olabilir; hakikatin yanlış anlaşılması değildir. Ayrıca Augustinus'un da kavradığı üzere, yalan söylemenin çok derin ahlaki sonuçları vardır. "Yalan bir olgu veya bir durum değildir, kasıtlı bir eylemdir, yalan söylemektir. Yalan diye bir 'şey' yoktur; adına yalan söylemek denen belli bir söyleyiş veya anlatım şekli vardır."[8] Nietzsche'nin hakikate ve yalana "ahlakın dışından" bakma girişimi işte bu yüzden başarısızlığa mahkûmdur.

Doğru veya yanlış değeri alabilen bir saptayıcı ifade ile tüm ahlaki sonuçlarıyla bir yalan söyleme [söz]ediminin birbirinden kökten ayrı olduğunu ortaya koyan Derrida, bir sonraki adımında -ondan bekleneceği üzere- bu ayrımı yıkmaya girişir. "Yalan", diye yazar, "ihanet ettiği noktada bir doğruluk sözü verdiğinden ve de bir olay yaratmayı, ifade edilecek bir şeyin olmadığı veya en azından bir ifade içinde hiçbir şeyin tüketilmemiş olduğu yerde bir inanç yaratmayı amaçladığından, icra edilen bir edim kılığında tezahür eder. Fakat bu edimsellik aynı zamanda, icraya bağlı olmadıkları varsayılan gerçeklik, doğruluk ve yanlışlık gibi değerlere de atıfta bulunur."[9] İşte bu nedenle dua etmek gibi katıksız söz edimlerinin aksine, yalan söylemek ile hakikat arasında "işin aslı" diye ifade edebileceğimiz indirgenemez bir bağ vardır. Doğruyu

---

7 Derrida, *Gerekçesiz*, s. 29.

8 a.g.e., s. 34.

9 a.g.e., s. 37. Bu görüşü J. Hillis Miller'ın "The Anacoluthonic Lie" [Caymacı Yalan] denemesini olumlayarak alıntıladığı "Le Parjure" [Yalancı Şahit] içinde de tekrar eder: "sağduyu her neye benziyorsa yalan onun aksine betimleyici değil edimsel bir dil biçimidir. Hatta daha çok betimleyici ve edimsel dili ayrılmaz bir biçimde birbirine katar." (s. 169)

söylemek ile doğruluk aynı şeyler değillerse bile bunları birbirinden tamamen ayırmak da mümkün değildir.

Yalancılığın en güçlü, en doğrudan hali, konuşmacının gerçekten neye inandığı konusunda dinleyiciyi kandırma niyetine dayanır. Derrida buna "samimi yalan kavramı" der. Bu kavram "kültürümüzde yaygın olan bir kavramın sınırlarını tayin eder... çünkü özellikle bizim kültürümüzde hiçbir etik, hiçbir yasa veya hak, hiçbir siyaset kendisinin saf ve basit bir şekilde yitip gitmesine karşı uzun süre dayanamaz".[10] Elbette yalanın sessizce gerçeği gizlemek veya sözsüz davranışlar gibi -ki Derrida buna orgazm taklidini örnek verir- daha az doğrudan biçimleri de vardır, ama Derrida özellikle samimi yalana odaklanır. Onun bu kararı birazdan göreceğimiz üzere onun kendini aldatma kavramına yönelttiği eleştiri üzerinde de etkili olacaktır.

Derrida, ardından, yalan söyleme kavramının tarihinin yalan söyleme pratiğinin fiili tarihine bağlandığını ekler: Her ikisi de bizim onların gerçek gelişim tarihlerini anlatma olanağımıza bağımlıdırlar. Derrida yüksek sesle"Bu üç görev birbirinden nasıl ayrılır veya farklılaşır?" diye sorar ama bu soruya gayet cılız bir sesle, "Bu zorluğu asla görmezden gelmemeliyiz", diyerek yanıt verir.[11] Fakat yine de çözümlemeye çalışmadan işe girişerek daha önce andığım ikinci itirafı/kabulü yapar: Yalan söylemek üzerine düşündüğü her şeyi ya da düşüncesine dair tüm gerçekliği kesinlikle bize söylemeyecektir. Muzipçe "Bu size yalan söylediğim anlamına mı gelir?" diye sorar, "Bu soruyu yanıtlamadan bırakıyorum; hiç değilse bunu tartışmanın zamanı gelene kadar ve şüphesiz ondan sonrasında da" Derrida'nın asıl fikrini söylediğine dair belirsizlik ile düşündüğünü açıkça söyleyen parrhesiast konumu kışkırtıcı bir şekilde havada asılı kalır. Bunun üzerine Derrida

---

10 a.g.e., s. 37.

11 a.g.e., s .38.

önsözünün iki epigrafı olduğunu söylediği şeyleri sunar. Bunlardan biri yalan söyleminin tarihselliğine değinmektedir, diğeri ise hakikatin kutsallığına değinmektedir. İlki Hannah Arendt'in siyaset ve yalan arasında yakın ve kesintisiz bir bağ kuran "Siyasette Yalan Söylemek" başlıklı denemesidir; ikincisi ise felsefeci Reiner Schürmann'ın kutsal kavramını hem tarihte doğduğu uğrağa hem de tarih dışı bulunuş uğrağına bağlayan *Varlık ve Anarşi Üzerine Heidegger'in Görüşle*ri (Heidegger on Being and Anarchy) başlıklı çalışmasıdır. Augustinus ile Kant'a göre yalandan sakınma ödevi işte bu iki anlamda "kutsal bir buyruk"tur. Derrida onun kutsallığını kuranın tam olarak ne olduğu sorusu üzerinde fazla durmadığı gibi, bu dinsel hakikat anlayışına -eğer katılıyorsa- ne kadar katıldığını da bize söylemez.

Derrida bunun yerine, yalan söylemenin hem kavramsal hem pratik olarak geçirdiğini ileri sürdüğü "mutasyon" dediği şey üzerine kabataslak bir tarihsel anlatı inşa etmesine yardımcı olan, Arendt'in denemelerine yönelir. Bu mutasyon "bizim modernliğimizde" yalanın en üst sınırına ulaşmasını, "abartılı gelişimini, aşırı büyümesini, aşırıya kaçmasını, kısacası mutlak yalan halini almasını, yani tarihin sonu olarak mutlak bilgiyi değil, mutlak yalana dönüş olarak tarihi" kapsar.[12] Derrida bir yalanın mutlak olup olamayacağı konusunda yine de birtakım kuşkulara sahiptir, çünkü bir yalancının hakikati gizleyebilmesi için önce onu bilmesi şarttır. Sokrates'in de zamanında idrak ettiği üzere, bilgi, özbilinç ile yalan söyleme kapasitesi arasında bir bağ vardır. "Eğer Arendt'in bahsettiği mutlak yalan, bilinç ve kavram içinde iş görmek zorundaysa, bir kez daha mutlak bilginin öteki yüzü olma riskini taşıyor demektir," diye uyarıda bulunur[13]ki Derrida mutlak bilgiyi felsefenin ham hayali olarak görüp açıkça küçümse-

---

[12] a.g.e., s. 40.

[13] a.g.e., s. 41

mektedir. Yine de Derrida Arendt'in modern dönemden önce yalan söyleme ile modern dönemde yalan söyleme arasında yaptığı ayrıma sadık kalır. Bunlardan ilki bir hakikati saklamaya yönelikken ikincisi yalanın atıfta bulunduğu gerçekliğin tahrip edilmesini içerir. Başka bir deyişle modern dönem, gerçekliğin var olduğuna ve de saklanabileceğine yönelik inancın yerini "tepeden tırnağa" simulakra'nın almasına dayanır. (Derrida adını pek anmıyorsa da bu sav herhalde en çok Jean Baudrillard ile özdeşleştirilebilir.)"Çünkü aslın yerine geçen imge artık asıla atıfta bulunmaz, hatta aslı pohpohlayan bir temsile bile gönderme yapmaz. Daha çok avantajlı biçimde onun yerini alır, temsil etmeyi bırakıp yerine geçer; dolayısıyla modern yalan hakikatin üzerinin örtülmesi değildir, hakikatin veya asıl arşivin tahrip edilmesidir."[14] Derrida bunun ardından Arendt'in yalana ilişkin tarihsel açıklamasını, olabildiğince serbest bir şekilde, Kant'ın yalanı ne pahasına olursa olsun karşı çıkılması gereken mutlak kötülük olarak gören tamamen tarihdışı eleştirisinin karşısına koyar. Burada her zaman gerçeğin söylenmesine dair ilahi buyruğun kutsallığı, sonuçlar veya hafifletici sebeplere izin verme göz önüne alınmadan anılır. Derrida'nın bu konuda Kant'ın tarafında yer almadığı aşikârdır. Onun yerine, eğer yalanlar tamamen ahlaksızlık sayılıp yasaklansaydı tüm toplumsal ilişkilerin duracağını iddia eden hemşerisi Benjamin Constant'ın safında yer almayı tercih etmiştir.[15]

Gelgelelim Derrida neden bu yolu tercih ettiğine açıklık getirmek yerine, yalan söylemenin söz edimliği boyutuyla

---

[14] a.g.e., s. 42. *Truth and Politics*'te Arendt bunu şöyle ifade eder: "Geleneksel yalan ile modern yalan arasındaki fark çoğu zaman saklama ve yok etme arasındaki fark anlamına gelir" (s. 565).

[15] Aralarındaki tartışma üzerine, metinlerdeki tüm ilgili alıntıları içeren, bir okuma için bkz. Robert J. Benton, "Political Expediency and Lying: Kant vs.Benjamin Constant," *Journal of the History of Ideas*, 43, 1 (Ocak-Mart, 1982).

ilgili fikrini daha geniş bir şekilde vurgulamak için iki örnek verir. Bu örneklerden ilki bazı Fransız cumhurbaşkanlarının II. Dünya Savaşı'nda işbirlikçi Vichy yönetiminin insanlığa karşı işlediği suçlar için resmi olarak özür dilemekte sergiledikleri isteksizlikle ilgilidir. Derrida "insanlığa karşı işlenen suçlar" kavramının bir söz edimiyle icat edildiğini ve söz konusu eylemler gerçekleşirken henüz oyuna dâhil olmadığını iddia eder. Daha da önemlisi, tüm devletlerin varlıklarını bu gibi söz edimlerine borçlu olduklarını, meşruiyetlerini, sınırlarını ve adlarına işlenen eylemlere ilişkini yükümlülüklerini bu söz edimlerinin yaratığını iddia eder. Başarılı söz edimleri–bunları "söz edimine dayalı şiddet eylemleri" olarak tanımlayarak bahsi artırır–hukuku yaratır. "Öyle ya da böyle bu söz edimleri boyutu Augustinus'un da dediği gibi, *hakikati kurar*. Dolayısıyla indirgenemez bir şekilde doğruluk ve yalan üzerine tarihin damgasını vurur. Bu asli'söz edimliği' boyut bana öyle geliyor ki ne Kant tarafından ne de Hannah Arendt tarafından tematik olarak hesaba katılmıştır."[16]

Derrida, yalanların söz edimi boyutunun da bulunduğu görüşünden hareketle, bu tartışmasıyla her türlü söz ediminin -devlet kurmak gibi- yalan olduğu sonucuna alelacele varmış olabilir. Fakat kendini yakalar ve söz edimleriyle icraatta bulunmanın yalanlar dâhil, aslında "hakikati kurduğu" iddiasının tehlikeli sonuçlarını, eski gerçekleri yalanlayarak tarihi yeniden yazma ihtimaline yol açtığı için, kabul eder. Görgü şahidinin tanıklığının tek başına asla yeterli olmayabileceğini teslim eder. Hakikate tanık olmak, yalanlar tarafından kolayca uydurulmuş olabileceği zaman yeterli değildir. Fakat Katliamı "gözden geçirme" gibi nefret edilesi tutumlara göz yumma gibi sonuçları olabileceğinden, bu mantığın tüm çıkarımlarından geri adım atar. Devletlerin kendilerinin her zaman gerçekleri doğrulayacağı veya kanunlaştıracağı -dolayısıyla daha işin

---

[16] a.g.e., s. 51

başında David Irving gibi Katliam'ı reddedenlerin Avusturyalılar tarafından hapsedilmesine karşı bir koruma sağlayacağı fikrini reddetse de bir alternatif bulmakta zorlanır."Bu sapkınlığa yasa yoluyla bir devlet hakikati kurarak direnilebilir mi? Yoksa tam tersine, tartışmaları yeniden başlatarak -bence bu sonsuza kadar sürecektir- tanıkların kanıtlarını, işi ve hafızanın disiplinini, bir arşivin şüphe götürmez ispatlarını hatırlayarak mı bu direnç yaratılabilir? Şüphesiz bu tekrar ve tekrar başlayacak sonu olmayan bir görev; fakat bu bütün görevlerin belirleyici özelliği değil mi?"[17]

İkinci vaka çalışmasında Derrida yine bir skandaldan, Vichy işbirlikçiliğini kınamayı geciktiren Fransız Cumhurbaşkanlarının tutumundan hareket eder, fakat bu sefer savını bir adım ileri götürür. Vaka çalışması New York Üniversitesi'nden bir tarihçi olan Tony Judt'un *New York Times* gazetesinde 1 Haziran 1995 tarihinde yayınlanan ve aralarında Derrida'nın da bulunduğu Fransız entelektüellerini, cumhurbaşkanlığının kınamada bulunmamasını kınamadıkları için paylayan yazısını içerir. Derrida Judt ile hesaplaşarak, aslında 1992'de başta solcu entelektüeller olmak üzere aralarında bizzat kendisinin de yer aldığı 200'ü aşkın kişinin imzaladığı bir imza kampanyasında Cumhurbaşkanı Mitterand'a Yahudilere uygulanan zulümden Vichy yönetiminin sorumlu olduğunu tanıması ve bundan dolayı özür dilemesi için çağrıda bulunulduğunu yazar. Derrida Judt'un kasıtlı olarak yalan söylemediğini kabul eder; Judt gerçeği bilmiş olsaydı yapmayacağı bir hata yapmıştır. Derrida Judt'un gerçeği arayıp bulmamasını onun *Kusurlu Geçmiş Zaman* (Past Imperfect) kitabı için geliştirdiği, Fransız entelektüellerinin sorumsuzluğuna dair tezi

---

[17] a.g.e., s. 52. Benzer bir sav için, her ne kadar Habermasçı bir bakış açısından olsa da, Hayden White ve Carlo Ginzburg'un *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*, ed. Saul Friedlande (Cambridge, Mass. 1992) içinde yer alan "Of Plots, Witnesses and Judgments" makalesine verdiğim yanıta bakınız.

kanıtlamak için acele etmesine bağlayarak, Judt'u bir "hakikat etkisi" yaratma arzusundan dolayı böyle bir şey yapmış olmakla itham eder.[18] "Burada şunu vurgulamak isterim ki", der Derrida bize, "bu karşıt-hakikat ne yalan ne bilgisizlik ne de hata kategorisine girer, hatta Hannah Arendt'in bahsettiği kendini aldatma kategorisine bile girmez. Farklı bir düzene aittir ve yalan hakkındaki geleneksel anlayıştan bize miras kalan kategorilerin hiçbirine indirgenemez.[19]

Bununla birlikte Derrida, Judt'un hakikat karşısındaki (ve Derrida'nın kendi onuru karşısındaki) mütecaviz tutumundan hırsını almakla çok vakit kaybetmesinin tersine bahsettiğinin hangi farklı düzen olabileceğini söylemek için duraksamaz. Bir insanın, kanıtların tersini göstermesine rağmen, inanmak istediğine inanması sadece taraflı bir eğilimden fazlası mıdır? Bu problemi çözmemiz için bize yardım etmek yerine çokça tartışılmış kendini aldatma meselesine geri döner. Daha önce belirttiğimiz gibi bu meselenin, en azından apaçık kasti hilekârlık olarak yalan söylemenin, sorunlu olduğunu düşünmektedir. Bu tamamen Sartre'ın sözünü ettiği meşhur "gaflet" hali değildir, Judt tarafından telaffuz edilen karşıt-hakikat gibi o da kendi biricik mantığına, hatta başka bir isme ihtiyaç duyar: "İnsanın Hannah Aredt'in çalışmasının etkili biçimde kullanamayıp işaret etmekle yetindiği şeye yönelik olarak dolayımlı tekno-edimselliği ve hayali olanın mantığını (yani hayaletin mantığını) veya bilinçdışının semptomatolojisini hesaba katması gerekir".[20] Yani, ilk bahsedilen durum için, *Marx'ın Hayaletleri* için o sıralarda Derrida'nın geliştirdiği bir mantık olan "hayaletbiliminin" kavranmasıyla şekillenen modern teknik aracıların araştırılmasına ihtiyaç vardır.[21] İkinci

---

18 Tony Judt, *Past Imperfect: French Intellectuals*, 1944-1956 (Berkeley, 1992).

19 a.g.e., s. 57.

20 a.g.e., s. 57.

21 Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, çev. Peggy Kamuf (New York, 1994).

durum içinse psikanalitik teorinin Arendt'in benimseyebildiğinden daha fazla ve daha yaygın biçimde uygulanması gerekmektedir. Bu her ne ise içten ve kasıtlı yalan söyleme ile karıştırılmamalıdır. Derrida kendini aldatma meselesini anlamlandırmanın yine de önemli olduğunu söyler, çünkü Arendt bunun kitle demokrasilerindeki modern yalan söyleme pratiği ile iç içe geçmiş olduğunu ve böylece totaliter mutlak yalanın yolunu hazırladığını düşünmüştür.

Bunun önemini kavrayabilmek için Derrida denemesinin son kısmında, başka bir mülteci olan Alexander Koyré'nin, Arendt'in işlediği tüm önemli konuları öngördüğü 1943 tarihli "Reflexions sur la mensonge" başlıklı makalesine döner (Bu makale yayımlandıktan iki sene sonra "Modern Yalanın Siyasi İşlevi" başlığıyla [İngilizceye] çevrilmiştir).[22] Koyré'nin, yalanın modern versiyonunun totaliter külli yalana eşit olduğu görülen zamanlarda yazılan makalesi, ikili karşıtların alelacele yapılacak yapısökümünün tehdit ettiği bir soruyu, yalanın kınanmasının doğru ile yanlış arasında yapılagelen kategorik ayrımı tanımayı şart koşup koşmadığını sorar. "Dürüstlük ile yalan arasındaki karşıtlığın yapısökümcü tarihi nasıl yapılabilir?"diye düşünür Derrida; "Bu karşıtlığı yok saymadan, kararlaştırılabilir kalması gereken bir kavramın 'içtenliğini' tehdit etmeden, Koyré ve Arendt'in her zaman bizi uyarmakta haklı olduğu sapkınlıklara kapıyı açmadan bu nasıl yapılabilir?"[23] Fakat Derrida bu tehlikenin varlığını bir kez ikrar edince Koyré'nin kategorik ayrımının bir bedeli olup olmayacağını, "kurumsal ve performatif söylem ihtimalini (isterse daima söz vermeyi veya ant içmeyi içeren bir edim olarak tanıklık ve dilin -betimleyici dil dâhil- ortamını kuran unsur olsun) reddetmeyi gerektirip gerektirmeyeceğini merak eder.[24] Dürüst

---

22 Alexander Koyré, "The Political Function of the Modern Lie," *The Contemporary Jewish Record* 8, 3 (Haziran, 1945).

23 Derrida, "History of the Lie", s. 59.

24 a.g.e., s. 60.

olmak ile yalan söylemek "tanıklık sorunu ile homojendir, buna karşılık bilgisel anlamda doğru/yanlış veya kanıt ile kanıtsızlık da öyle homojen değildir."[25] Oysa Koyré, totaliter liderlerin, yalan söylemenin bu ikinci bağlamdaki gibi anlaşılması gerektiğini, yani istikrarlı bir metafizik anlayışından hareketle doğruluk ve yanlışlık (veya hata) olarak anlaşılması gerektiğini savunan geleneksel anlayışa karşı çıkmadıklarını söyleyerek, bu ikilemi aşmamıza bizzat yardım eder. Bunun yerine doğru söylemenin edimsel boyutunu tanımayı reddederek ve "yalanın esaslılığına"[26] veya neyin yanlış veya hata olduğuna (kasti yalan söyleme eylemi maksadına değil) inanarak basitçe hiyerarşiyi tersine çevirirler. Doğruyu söylemenin kısmen sapkın taktiği sayesinde kimsenin onları ciddiye almayacağını bilerek, Arendt'in "güpegündüz" komplo kurmak dediği şekilde, bu amaca ulaşırlar. Komplo fikri, Koyré'nin geliştirdiği ve Derrida'nın tartışmaya açık bulduğu başka önemli bir meseleyi de ortaya koyar. Bu mesele Koyré'nin Habermas'ı önceden destekler bir tavırla, kamusal alanın serbest tartışma mekânı olduğu, şeffaf bir demokratik yönetim biçimi için herhangi bir gizliliğin lanetli bir tutum olduğuna dair tartışmasıdır."Merak ediyorum", diye yazar Derrida, "burada salt siyasetçiliğin, siyasi aklın mutlak tahakkümünün, siyasi olanın sınırsız uzantısının sapkınlığının işaretlerini görmüyor muyuz? Gizliliğe dair herhangi bir hakkı reddederek, daha çok devlet egemenliği veya dahası devlet aklı biçimini alan siyasi aktörlük, herkesi her bakımdan öncelikle devlet yasası önünde sorumlu bir vatandaş olmaya çağıracaktır. Burada, herhangi bir olgusal gerçeklik adına, totaliterliğin demokratik görünümlü başka bir hali yok mudur?"[27] Bahsettiğimiz şeyin mükemmel şeffaflık için bu Rousseaucu zafer

---

[25] a.g.e., s. 61.

[26] a.g.e. içinde alıntılanan ifade Koyré'nin makalesinin 62. sayfasındandır.

[27] a.g.e., s. 63.

nidası ile ters olabileceğini Derrida'ya Koyré'nin Cizvit ve genç Spartalı ile birlikte simgesel ikiyüzlüler arasında saydığı Marrano tarafından uygulanan, yalan söylemedeki sorunlu eğitim örneği göstermiştir. Marrano'ya göre Yahudi kimliğini baskıcı Katolik güçlere itiraf etmeyi reddetmek, gizliliğin bazen iktidara karşı mazur gösterilebilir bir direniş biçimi, gizli bir tür sivil itaatsizlik olarak işleyebileceğinin göstergesiydi.[28]

Bu meseleyi uzun uzadıya ele aldıktan sonra Derrida Arendt'e geri dönüp yalanın tarihini yazmak adına onun çalışmalarının olumlu içermelerinin ne olabileceğini sorarak sonuç kısmına geçer. Derrida'ya göre Arendt ilk olarak Nietzsche gibi, siyasette yalan söylemeye dair herhangi bir anlayışı ahlaki yargılardan uzaklaştırmaya çalışır (denemede daha önce bunun bir hata olduğunu iddia ettiği için, şimdi bunu bir erdem olarak saymak onun için akıl karıştırıcıdır).Arendt ikinci olarak, Koyré'nin aksine, gerçeği bilmek ile bilerek yalan söylemek arasındaki farkın artık bir anlam ifade etmediği kamu alanının yeni simulakral karakterini anlar. Bunun sonucu olarak artık tamamen görüntülerden ibaret olan imgelerin yapaylığının "aynı anda bir yalandan daha az ve daha çok ciddi olmasıdır. Daha az ciddidir çünkü kimse, gaflet içinde kimseyi aldatma yolu aramamıştır. Daha ciddidir çünkü başvurulacak aşkın bir kişinin ya da meta-normatif bir normun yokluğu yapılan faaliyetleri sadece ölçmeyi ve çözümlemeyi zor kılmakla kalmaz, aynı zamanda onu onarılamaz hale de getirir".[29] Üçüncü olarak Derrida Arendt'in, siyaseti hakikat ile

---

[28] Bu eylem aynı zamanda Katolikliğe karşı "Nikodemist" gizli Protestan direnişçilerde ve Reform dönemindeki Anglikan baskıya direnen Katoliklerde de açıkça görülür. Bu konuda bir tartışma için bkz. Perez Zagorin, Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe (Cambridge, Mass., 1990). Sivil itaatsizliğin tamamen gizli olup olamayacağı ise başka bir meseledir; halk arasında en azından bir yankısının olması gerekir.

[29] Derrida, "History of the Lie", s. 65.

meşgul olduğu için tek kalan, yalnızlaşan felsefecinin alanından ayrı, bir çoğulluk alanı olarak sınırlamaya kararlı olduğunu teslim eder. Siyasal alan, hakikat arayışının en üstün faaliyet biçimi olduğu adli sistemin ve üniversitenin alanından da farklıdır(özgür basını da, en azından ideal biçimiyle, buna ekleyebilirdi). Dördüncü ve son olarak Arendt, yalanın edimsel işlevini, dünyayı değiştirmek için hayali eylem ile bağını - belki yeterince derinlemesine olmasa da- anlamaktadır."Yalan söylemek ve rol yapmak, siyasette rol yapmak, kendi özgürlüğünü eylemler aracılığıyla sergilemek, olguları dönüştürmek ve geleceği öngörmek arasında adeta esaslı bir yakınlık vardır... Arendt'in metninde yazılanların ötesine geçerek, fakat onun bu bağlamdaki niyetine ihanet etmeden, yalan gelecektir bile denebilir. Doğruyu söylemek ise bunun aksine, neyin olduğunu veya neyin olmuş olduğunu söylemektir, dolayısıyla aslında geçmişi tercih etmektir".[30] Özgürlük ve eylem olmazsa, farklı bir geleceği hayal etme kabiliyeti olmazsa, genel tarih diye bir şey de olmayabilir, kesinlikle yalanın tarihi de olmayacaktır; hayal etme kabiliyetini teminat altına alan ise en azından olmayan bir şeyi olmuş gibi gösterebilen yalancılıktır.

Derrida, Arendt'in yalan söylemenin makul bir tarihi gözümüzde canlandırabilmemize nasıl yardım ettiğine ilişkin bu dört olumlu nedenden sonra, Arendt'in savının tamamen tatmin edici olmasını engelleyen dört olumsuz gerekçeyi de sıralayarak denemesini sonlandırır. Bunlardan ilki, Arendt'in bir yandan tanıklığın ifadesi ile tanık olmanın kendisini, diğer yandan arşivdeki metinsel delilin kanıt özelliğini birbirinden etkili bir şekilde ayıramamasıdır; onun olgusal ve rasyonel hakikat arasında yaptığı ayrım, Derrida'ya göre, bu önemli farkı yeterince hesaba katmaz. Arendt bunu atladığı için kaygısız bir şekilde yalan söyleme kavramının aşikâr olduğunu

---

[30] a.g.e., s. 66

varsayar. İkincisi, modern totaliter yalana dair analizinde "kendine yalan söylemek" fikrine başvururken karmaşık bir psikolojiye dayanır. Daha önce Derrida'nın üzerine tartıştığı gibi bu "klasik yalan kavramının sıkıntısı ve yalana dair 'içtenlik' sorunsalı ile mantıken ters düşer". Bu "her zaman açıkça neyi kasten sakladığını bilerek, dolayısıyla kendine yalan söylemeyerek ötekini kasten ve bilinçli bir şekilde aldatmak anlamına gelecektir".[31] Tüm problemlerine rağmen bir parça psikanaliz uygulanmış Marksist ideoloji kavramı, Arendt'in amacına kendini aldatma fikrinden daha yararlı olurdu. Arendt ile ilgili üçünü problem ise Derrida'nın Arendt'in savında vurgulandığını tespit ettiği üzere, nihayetinde hakikatin kazanacağına dair şüpheli varsayım, gizli iyimserliktir. "Gizemliliğin süresiz bir şekilde hayatta kaldığını dışlayarak" der "Arendt tarihi, yalanın tarihi olarak, gerçeğin dirilişinin epidermik ve epifenomenal bir tesadüfü yapar" diye eleştirir.[32] Dördüncü ve sonuncu olarak Arendt'in "nihai zaferden ve hakikatin (fakat gerçek olanın değil) kesin kurtuluşundan eminliği",siyaset veya tarih içinde bir fikri düzenliyor bile olsa böyle bir yalan tarihinin küçültülmüş bir tahminini, yalanın sonsuz hayatta kalışı ihtimali ile yüzleşmeyi başaramayan rahatlatıcı bir yüzeyselliği üretir. Böyle bir gelecek tarihi, tabii ki kanıtlanamasa da veya kesin bilginin nesnesi olmasa da, en azından ciddi bir ihtimal olarak bizi meşgul etmelidir. "Geriye şunu demek kalıyor, yalanın tarihi, bilginin ötesinde ne olabilir veya olmalıdır; tabii böyle bir tarih varsa."[33]

Bu muğlâk ve örtülü son cümle ile Derrida sonraki ömründe tamamlamadığı (veya üzerinde çalışılabilir halde yarım bıraktığı) yalanın tüm tarihine dair önsözünü bitirir. Derrida'nın zihninin mahirliğine ve kendinden öncekilerin metinle-

---

[31] a.g.e., s. 67.

[32] a.g.e., s .69.

[33] a.g.e., s. 70.

rini değişken ve eleştirel bir şekilde ele alan yaklaşımının dolaylılığına saygısızlık etmemek adına, karmaşık savının dönemeçlerini detaylı olarak takip etmek gerekliydi. Fakat Derrida bu metinleri derinden ve inandırıcı bir şekilde gerçekten okuyan bir okuyucu muydu? Ve yorumlarından çıkardığı sonuçlar ne kadar akla yatkın? Benim tartışmaya açmak istediğim şey Arendt söz konusu olduğunda Derrida'nın Arendt'in yalan söyleme üzerine iki makalesinden zorlama sonuçlar çıkardığı ve yanlış yola sapmış göründüğüdür. Bunun devamı olarak Arendt'in metinlerine dair şüpheli bulduğum okumalarını belirtmek ve Derrida'nın onlara yüklediği kullanımlara sorular yöneltmek istiyorum. Derrida'nın yalan üzerine düşünüp durmaları hakkında belki de ilk fark edilecek şey, tarih yazma fikrini göstermelik bir şekilde benimsese de ve hatta Arendt'in modern öncesi ve modern döneme ait yalan söyleme pratikleri arasında yaptığı ayrımı -önceki hakikat ve yalan arasındaki bir ayrıma dayanırken, sonraki Baudrillard benzeri bir iddia ile tamamen simulakra'dır- bir anlığına benimsese de, nihayetinde bunu sürdürmek için gerekli güveni pek göstermemiş olduğudur. Daha önce bahsedilen yalanın tarihini sözlü aktarma paradoksu için "asla görmezden gelmemeliyiz" demiştir, fakat elinde bunu çözmek için herhangi bir pratik yöntem yoktur. Tarih ile ilgili ifadeler geçmişe atıfta bulunsa da, yalan söyleme olup olmadığı ve gerçekleşip gerçekleşmeyeceği belli olmayan bir geleceğe yöneliktir ve bu ikisini ayrıştırmak zordur. Dahası Derrida, modern çağdaki külliyen yalan veya mutlak yalan, yani totaliter devletlerin yaklaştığı yalancılığın üst sınırı hakkındaki savları değerlendirirken, böyle bir bitiş çizgisine varılıp varılamayacağı konusundaki tereddütlerle hemfikir olduğunu söylemek üzereyken aniden duruverir. Yalan söyleme eylemi için, özellikle en çok ilgilendiği içten, kasıtlı yalan söyleme için, yalancının doğrunun ne olduğunu, dünya hakkında değilse bile en azından kendi kastettiği durumu bildiğini varsayar. Yani her

zaman içsel inanış ile dışsal ifade arasında yalan söyleme eylemini makul kılmaya engel bir uçurum vardır.[34] Aksi halde, Derrida'nın reddettiğini gördüğümüz kendini aldatma fikrine doğru giden kaygan bir zeminin üzerinde olurduk. Mutlak yalan hakikatin mutlak bilgisi ideali gibi sorunlu bir kavramdır. Fakat her şeyiyle simulakra'dan ibaret bir dünyanın gidişatına inanmak tutarsızlıksa o zaman modern öncesi ve modern arasındaki tarihsel ayrımı sürdürmek zor, hatta belki de imkânsız olurdu. Bu olmadan da Derrida gereğinden fazla dönemselleştirilmiş bir tarihsel yalan söyleme meselesi sunuyormuş gibi davranamazdı.

Eğer yalanın öznel tarafı diye adlandırabileceğimiz bir sınır varsa -bunun yalancının gerçek niyetlerini ve halka söylediklerini ayırma becerisiyle ilişkisinin öznelliği- Derrida'nın tutunduğu sınır nesnel ve dışsaldır. Tarihin bütünüyle gözden geçirilmesi, hiçten gerçekler yaratma, tehlikesinden bahsederken, şaşırtıcı bir şekilde, tanıkların bazen güvenilmez olan tanıklıklarını tamamlayan "bir arşivin şüphe götürmez ispatları" olarak andığı şeye sığınır.[35] Başka bir deyişle tarihsel arşivlerde yer alan metinlerdeki somut deliller başka bağlamlardaki muğlâklığa ve belirlenemezliğe direnirler, Derrida bunu tüm metinlere atfetmiş görünüyor. Gerçekliğin ve yalan söylemenin, neyin doğru veya yanlış olduğuna dair epistemolojik sorunsaldan çok, şahitlik etme sorunsalına daha yakın olduğunu savunsa da, ilk sorunsalın sonrakiyle -edimsözlerinin betimleyici boyutu-

---

[34] Bazı yerlerde Arendt bu çıkarımla hemfikirdir, örneğin "Hakikat, Doğruluk ve Siyaset" makalesinde "yalan söyleme ve aldatma ile ilgili mesele yeterliliklerinin tamamen yalancının ve aldatan kişinin gizlemek istediği belirgin bir doğru fikrine dayanmasıdır. Bu anlamda, hakikat, halk arasında yaygın olmasa da, tüm yalanların üzerinde aşılanamaz bir üstünlüğe sahiptir" diye yazar(s. 31).

[35] Bu tabii ki Derrida'nın arşivlere dair sorularını yönelttiği ilk sefer değildir. Arşivde neyin tutulduğu ve neyin tutulmadığını -mesela sırlar- üzerine sorulan sorular için bkz. *Archive Fever: A Freudian Impression*, çev. Eric Prenowitz (Chicago, 1996).

nun edimsel olanın (duanın sınır olduğu durumlar hariç) içine karışması şeklinde- kesişebileceğini, hatta bu kesişmenin zorunlu olduğunu kabullenir.[36] Böylelikle Tony Judt'un Fransız aydınlarının sözüm ona korkaklığına dair "karşı-gerçeğini" çürüten Fransız Cumhurbaşkanını bir arşiv gerçeği olarak Vichy ile ilgilenmeye iten imza kampanyasını imzalama kaydını harekete geçirebilir. Burada yapısökümün basit bir gerçek ve hakikat düşmanı olarak gelişigüzel çizilen hali yıkılır.[37]

Siyasette yalan söylemek, hem Arendt'in hem de Derrida'nın vurguladığı gibi, her zaman geçmiş üzerine sahte kanıtlar ortaya koymayı içermez, aynı zamanda bir gelecek vaadini de işaret eder. Seçildiklerinde yapacakları şeyleri bir ayaklarını kaldırarak vaat eden siyasetçiler, "bir arşivin şüphe götürmez ispatları" ile çelişkiye düşemezler, çünkü müstakbel şeylerin bir arşivi yoktur. Bu nedenle Derrida Arendt'in yalan söyleme ile eylem, yalan söyleme ile hayal etme becerisi, hatta yalan söyleme ile tarih yaratmanın (birbirleriyle doğal olarak eş olmamakla beraber)birbirlerine yakın oldukları yollu iddiasını destekler, hatta bu iddiayı pekiştirir.[38] Arendt'in yalan söyleme becerisi ile dünyayı değiştirme özgürlüğü arasındaki bağı vurgulamasını da benimser. İnsan geleceğe dair planları

---

[36] Edimsel ve betimleyici yalan söyleme arasındaki ilişkide pek çok yer değiştirme görülür. Örneğin birisi yalan söylemeye niyet ettiğinde kazara gerçeği de açık edebilir.

[37] Örneğin, bkz. Jeremy Campbell, *The Liar's Tale: A History of Falsehood* (New York, 2001), 18. Bölüm. Ayrıca bana öyle geliyor ki yalanın bu çift namlulu niteliği kısmen gerçeğin ne olduğunu bilmeye bağımlı olması Penny Kamuf trafından Without Alibi'yi tanıtırken ortaya attığı iddianın altını oymaktadır. Bu iddia Derrida'nın, her ne kadar Augustinus'un "gerçeği yapma" formülüne zaafı olsa da, anlatılan değil tamamen edimsel gerçek üzerine odaklanmasıdır (s. 11). Eğer dışsal bir standart olsaydı içten yalanın -aynı anda hem betimleyici hem de edimsel olabilen- karışık niteliğinden bahsetmek anlamlı olabilirdi.

[38] Örnek için bkz. "Hakikat, Doğruluk ve Siyaset" Arendt'in yalancının "doğuştan bir aktördür; neyin olmadığını söyler çünkü şeylerin olduklarından başka olmalarını ister; yani dünyayı değiştirmek ister" (s. 563).

üzerine de yalan söyleyebilir ve geleceğe ilişkin bu yalanından şimdiki durumu değiştirecek bir sonuç da üretebilir.[39]

Arendt siyasi arenanın, siyasi eylem mekânının, hiçbir ilke üzerine kurulmadığını ve bu anlamda temelsiz olduğunu savunsa da bu iddiasını hemen şiddetle özdeşleştirmediği için, Derrida siyasetin kurucu eylemlerini "edimsel şiddet" olarak niteleyerek fikirlerinde Arendt'in bir adım ötesine geçmiş görünür.[40] Şüphesiz Arendt en azından devletlerin örgütlü yalanlarını "şiddet öğesi barındırır: sadece totaliter devletler yalanı cinayetin ilk adımı olarak bilinçli bir şekilde benimsese de, örgütlü yalan söylemek daima karşı çıkmaya karar verdiği şeyi yok etmeye yönelir" diyerek değerlendirmiştir.[41] Fakat başka bir yerde ikna ve yargı ile uyumlu hareket etmeyi barındıran siyasi eylemi bir sona varmak için uygulanan tek başına şiddet eyleminden ayırır.[42] Yani, tüm devletler, totaliterliği diğer alternatif yönetim biçimlerinden ayrıştıran ikinci adım olarak cinayete kesinkes yönelmezler. Arendt elbette siyasi eylemin zaferinin etkili konuşan bir savunucusudur ve okurlarına siyasette yalancılığın yaygınlığına rağmen siyasi eylemin "azametli ve saygın" olduğunu ve "akranlarımızın eşliğinde beraber ortaya çıkıp birlikte hareket etmenin ve halkın arasında bulunmanın, kendimizi sözde ve özde dünyaya dâhil etmenin ve kendi kişiliğimizi bulup sürdürmenin ve tamamen yeni bir şeye başlamanın neşe ve memnuniyet" sağ-

---

[39] Arendt, şüphesiz, bazı şartlar altında doğruyu söylemenin de değişime yol açabileceğini kabul eder: "Herkesin önemli her şey için yalan söylediği bir yerde, doğruyu söyleyen kişi, bilse de bilmese de harekete geçmiş demektir: o da, ola ki düşük bir tesadüfle hayatta kalırsa dünyayı değiştirmek için bir adım atmış olmak için kendisini siyasi işlere dahil eder" (a.g.e., s. 564).

[40] Şiddet ve tesis etme, kuruculuk üzerine bkz. Arendt, *On Revolution* (New York, 1965).

[41] Arendt, "Hakikat, Doğruluk ve Siyaset", s. 565.

[42] Arendt, "On Violence,", *Crises of the Republic* içinde.

layacağını hatırlatarak "Hakikat, Doğruluk ve Siyaset" makalesini bitirir.[43]

Bu zafer nidası ancak siyasi eylem ve şiddet arasında, hakiki demokrasi ile totaliterlik arasında, statükoyu yıkmakta fiilen ne kadar belirleyici olacakları bilinmeden temelden bir ayrım ile anlamlı olurdu. Arendt her eylemliliğin aynı olmadığını anlamış gibi görünmektedir; dünyayı değiştirmek için birlikte hareket etmek doğrucu bir şekilde beslenen ortak niyetler içerebilir. Arendt bu farkın altını çizerek, totaliter siyasetlerdeki "büyük yalanları" uyduranları da pekâlâ kapsayabileceğinden endişe ettiği kendini aldatma ihtimaline başvurur. Mantıksal şüpheden yılmayarak, Derrida'nın daha sonradan tanıttığı -"içten" yalan söylemenin gerçeği yalandan ayırabilme niteliğini gerektirdiği fikrini öne sürdüğü- mantıksal şüphe tarafından yıldırılmadan, Arendt "kendini aldatma yine de hakikat ile yalan arasında, gerçek ile hayal ürünü olan arasında bir fark gözetir ve dolayısıyla gerçek dünya ile kendini aldatan arasında, tamamen yanlış yönlendirmelerden arınmış bir dünya arasında bir çatışma öngörür" diye iddia eder.[44] Aynı zamanda da "gerçekliği kavramamız kendi insanlarımızla dünyayı paylaşmamıza bağlıdır" fikrine ikna olmuştur, yani diğerlerinin doğru kabul ettiğine direnmek farklı bir karakter gerektirir, özellikle de "yalancı ne kadar başarılıysa kendi uydurduklarının ağına düşmesi o kadar kolay" olduğu için.[45] Sakladığından daha fazlasını yok ettiği, hakkında kitle demokrasisinin muhafazakâr eleştirmenleri ile aynı fikirde olduğu modern yalan, "tamamen demokratik koşullar altında kendini aldatma olmadan aldatmanın neredeyse imkânsız

---

43 Arendt, "Truth and Politics", s. 573-574.

44 Arendt, "Lying in Politics", s. 36.

45 Arendt, "Truth and Politics", s. 566.

olduğunun şüphe götürmez gerçekliğinden" ötürü bugün özellikle tehlikelidir.[46]

Derrida ve Arendt'in bu konudaki tartışması hala bu problem üzerine çalışanların bulunduğu eski bir tartışmadır.[47] (İlginç biçimde Arendt'in savı, "En yaygın yalan biçimi insanın kendine söylediğidir; diğerlerine yalan söylemek görece daha istisnai bir durumdur" sözü meşhur olan Nietzsche'nin savına Derrida'nınkinden daha çok yakındır.)[48] Açıkça, sonuç kendini -benliğini- aldatma eyleminde kast edilenin nasıl bir benlik olduğuna bağlıdır; bölünmüş ve parçalarının bağlantılı olmadığı bir benliğin "içsel" yalanı tek parça ve tamamen kendinden haberdar bir benlikten daha kolay olacaktır. Derrida kesinlikle tamamen iç tutarlılığı olan ve bütünüyle şuurlu bir benliğin tarafını tutmadığından, içten yalan söyleme kavramının "klasik sıkıntısı" adını verdiği durumdan destek alması biraz şaşırtıcıdır. Buna rağmen, kendini aldatma için bulduğu alternatiflere sadece yukarıda bahsedilen özlü formülde değinir -"medyatik tekno-edimselliği ve hayali olanın mantığını (yani hayaletin mantığını) veya bilinçdışının semptomatolojisini hesaba katma"- ve ne dediğini hiçbir zaman tam anlamıyla açıklamaz. Öyle olsa da Arendt'in kendini aldatma üzerine savına ve gerçek ile yalan arasındaki ayrımın kaybolmasına daha yakından bakınca, aslında pratikte Derrida'nınki kadar nitelikli olduğu görülür. Bunda yönetim biçiminin gene-

---

[46] a.g.e., s. 567. Derrida bu iddiaya yer verir fakat "tamamen demokratik koşullar" ile neyi kast ettiğini merak eder."("Yalanın Tarihi," s. 58).

[47] Bu tartışmanın yakın zamanda gözden geçirildiği bir kaynak için bkz. J.A. Barnes, *A Pack of Lies: Towards a Sociology of Lying* (Cambridge, 1994), 7. Bölüm. Bir sosyo-biyolog tarafından kendini aldatmanın evrimsel değerinin savunulması -bizi aslında düşmanlarımız hakkında ne düşündüğümüzün bedensel ipuçlarını vermekten alıkoyar- için bkz. David Livingstone Smith, *Why We Lie: The Evolutionary Roots of Deception and the Unconscious Mind* (New York, 2004).

[48] Friedrich Nietzsche, *The Twilight of the Idols*. Tüm Eserleri, cilt.16, çev. Anthony M. Ludovici (Edinburgh, 1911), s. 212.

linde bütünüyle gerçekleşmesinin sınırlarını da belirtmesinin de payı vardır. Sebeplerden biri, bir ülkede "büyük yalanın" kusursuzca yaratılması çabalarını boşa çıkaran küresel bilgi ağının varlığıdır. "Günümüzün pek çok bağımsız ulusu içeren dünya çapındaki iletişim sistemi altında, hiçbir iktidar kendi 'imajını' dört dörtlük kuracak kadar büyük olmanın yakınından geçemez. Dolayısıyla, imajın ömrü görece kısadır".[49] Başka bir sebep de siyaset alanının etrafının, her zaman pratikte böyle olmasa bile, gerçeğe daha sadık bir şekilde bağlı olan diğer kurumlar tarafından -hukuk, akademi ve basın- çevrilmiş olmasıdır. Bunlar sıklıkla siyasi alan ile kesişirler ve gerçeği gizlemektense yok eden "büyük yalan" için dahi toptan bir zaferi engellerler.

Ayrıca mutlak siyasi yalanın tamamen gerçekleştirilmesinin önündeki bu denetleyicilerin ötesinde, siyaset alanının içinde, dışındaki alanlar tarafından işgal edilmeye direnci ne kadar olursa olsun, inatçı bir gerçek kalıntısı vardır. Arendt'in bu kalıntının varlığından bahsetmesi beki de Derrida'nın onun gerçeğin her zaman kazanacağına dair iyimserliği hakkındaki son -ve kanımca iyi temellendirilmemiş- iddiasının sebebidir. Derrida bunu "gerçeğin dirilişine" inanç ve "nihai zaferden ve hakikatin (fakat gerçek olanın değil) kesin kurtuluşundan emin olmak" diye niteler.[50] Mesele gerçeğin siyasetle nasıl kesiştiğine dair çok tartışılmış sorudur. Arendt açık bir şekilde Plato'nun türevi olan akılcı felsefe geleneğinin siyaseti tek bir doğruya tabii kılmasına karşıdır. Sokrates ile karşılaşmalarında Sofistleri doğrulayarak çoğul görüşleri, karışık, düzensiz *doksa*'yı (sanıyı) ve kamu hayatının retorik tartışmalarını fildişi kulesinde kendi kendine konuşan felsefecinin tekil tutuculuğuna tercih eder. Ya da bu onun için insan davranışının diğer türlerinden ayrılabileceği ölçüde siyaset alanı için geçerli-

---

[49] a.g.e. s. 568.

[50] Derrida, "History of the Lie", s. 69.

dir."Siyasete hakikatin penceresinden bakmak", diye yazar, "siyaset alanının dışına çıkmak demektir. Bu bakış açısı, eğer insan ilişkilerine doğrudan müdahale etmeye kalkışırsa ve ikna veya şiddetin dilini konuşursa, konumunu -ve söylemesi gerekenin geçerliliğini- kaybedecek olan doğru söyleyenin bakış açısıdır".[51] Siyasi alanın içinden, tek bir doğrunun dayatılması bir baskı ve tehdit eylemidir, bu da rakip fikirler ve değerler arasındaki, doğru anlaşılırsa siyaset için yaşam kaynağı olan, süregiden mücadeleyi dondurur. Hakikat felsefeciler tarafından aranan tekil, monolojik, düşünceli, rasyonel bir birlik anlamına geldiğinde, Derrida'ya göre bir adım, agonistik farkı yenen zaferi işaret edecek bir diriliş asla olmayacaktır. Siyaset, tanımı itibarıyla, evrensel, tek sesli ve dolaysız bir gerçeğin tiranlığı tarafından hükmedilemeyen bir etkileşim mekânıdır. Arendt için, çevresinde doğruyu söyleyecek hiçbir "kutsal emir" bulunmaz.[52] Arendt'in denemelerinde doğru varsaydığı, gerçeklere dair ikinci tür hakikate ne demeli? Bu terimi kabul ederek "nihai zaferden ve hakikatin kurtuluşunun kesinliğine" inanıyor mu? Burada mesele kesinlikle daha belirsiz oluyor. "Siyasette Yalan Söylemek" makalesindeki Pentagon belgeleri üzerine düşüncelerinde teknokratik hesaplar adına yitmiş siyasi muhakemeleri ve kaygısız yanlış yönlendirmeleri adına bizleri Vietnam çıkmazına sokan siyasa yapıcıları kusurlu bulduğu açıktır. Bununla ilgili olarak "Hakikat, Doğruluk ve Siyaset" makalesine olgusal gerçeği felsefi gerçeğin dışına yerleştirmektense siyaset alanının içine yerleştirme girişimi ile başlar: olgusal gerek, diye yazar, "her zaman başka insanlarla ilgilidir: pek çok kişinin dâhil olduğu olaylar ve koşulları ilgilendirir; tanıklar ile kurulur ve şahitliğe dayanır; özel alanda meydana gelse bile sadece konuşulabildiği

---

51 Arent, "Truth and Politics", s. 570.

52 Tabii ki birinin niyetleri hakkında doğruyu söylemenin dünya hakkında tekil ontolojik bir hakikat inancını ima ettiğini düşünmek için hiçbir sebep yoktur. Arendt bazen bu farkı unutur.

kadar vardır. Doğası gereği siyasidir. Gerçekler ve fikirler, birbirlerinden ayrı tutulmaları gerekse bile karşıt şeyler değillerdir: aynı alana aittirler."[53] Geçmişle ilgili gerçeklerin güvenilirliği reddedilemez, tıpkı Clemenceau'nun gelecekteki tarihçilerin Birinci Dünya Savaşı'nın kökenleri hakkındaki yargılarıyla ilgili soruya yanıtında olduğu gibi: "Bunu bilemem. Fakat kesin olarak bildiğim şey Belçika'nın Almanya'yı işgal ettiğini söylemeyecekleri."[54]

Fakat Arendt sonra ikinci düşüncesini ifade eder ve iddiasının aldığı şekilden geri adım atar: "Rasyonel gerçeğin tersine, olgusal gerçek fikre muhalif değildir dediğimde yarı-gerçeği kast ettim. Tüm gerçekler -sadece rasyonel gerçeğin çeşitli türleri değil, aynı zamanda olgusal gerçek de- değer öne sürme halindeyken fikrin aleyhinde yer alırlar. Hakikat kendisiyle birlikte bir baskı taşır... Siyaset açısından bakıldığında, gerçek despot niteliği taşır, bütün diğer gerçekler gibi olgusal gerçek de tartışmaya yer bırakmayacak şekilde kabul edilme iddiasındadır ve tartışmayı men eder ve tartışma da siyasi hayatın özünün kendisini oluşturur."[55] Dolayısıyla, Arendt siyasi eylem ile kesişen olgusal gerçeğin önemine dair tüm saygısına, hukukun, akademinin ve özgür basının siyasi hayal kurmanın hayal ürünü aşırılıklarına direnecek rahatsız edici gerçekleri sunacağına dair fikirlerine, iktidarın gerçeğe dayalı kanıtları tamamen silemeyeceğine dair inancına rağmen, asla

---

[53] a.g.e. s. 553.

[54] Bu ifadeye sonradan tekrar dönerek, Arendt "Gerçeğe dayanan bir beyan -Almanya Belçika'yı Ağustos 1914'te işgal etti- sadece yorumsal bağlamda siyasi imalara sahiptir. Fakat bunun tersi olan, o sırada tarihi yeniden yazma sanatı ile tanışmamış Clemenceau'nun absürt bulduğu, önerme siyasi açıdan geçerli olmak için bir bağlama ihtiyaç duymaz. Açık olarak kayıtları değiştirme amacındadır ve bundan dolayı bir eylem biçimidir", diye ekler (s. 562).

[55] a.g.e, s. 556. Doğrusunu söylemek gerekirse, "hakikat" hiçbir şeyi iddia etmez, sadece konuşanlar bunu yapar. Arendt Derida'nın sözedimleri kuramının dilbilimsel boyutları hakkında açık şekilde daha az hassastı.

doğası itibariyle ne felsefi ne de olgusal olan doğru söylemenin siyaseti toptan işgalini öngörmemiş —ve kuvvetle muhtemel asla arzulamamıştır. Böylece, siyasi hayatın neşe ve memnuniyetini andığı söylevinin yukarıda alıntılanan sonu, "içinde hareket etmekte ve onu değiştirmekte özgür olduğumuz bu alan ancak onun kendi sınırlarına duyduğu saygıyla, bütünlüğünü koruyarak ve verdiği sözleri tutarak el değmemiş kalır. Kavramsal olarak hakikati değiştiremeyeceğimiz şey olarak tanımlayabiliriz; mecazi olarak, üstünde durduğumuz yer ve üstümüzde uzanan gökyüzüdür".[56] Sözün özü, Arendt için hakikatin dirilişi yoktur, ne olgusal ne de felsefi olarak.

Sonuç olarak Derrida'nın Arendt'in siyasette yalan söyleme üzerine görüşlerini belirsiz ve bazen taraflı biçimde okuması konusunda ne diyebiliriz? Belki de Derrida'nın kendisinin görünürde daha kuşkucu bir alternatif olma görüşüne tezat yaratacak fazlasıyla iyimser, doğruyu söylemenin kutsal emrine (dolayısıyla da Derrida'nın atfettiği, bildiğim kadarıyla Arendt'in kendi söyleminde hiç yer almayan dinsel diriliş kavramına)inanan bir Arendt yaratmaya ihtiyacı vardı. Bu sayede, Clemenceau'nun Belçika'nın Almanya tarafından işgal edilmesi örneği türünden tartışmasız görünen "gerçekler" için Derrida şu soruyu sorar: "Bahsi geçen 'olgular' simulakrum ve sanal olan tarafından yapılandırılan edimsel dolayımlı söylemin görüngüleri iken ve kendi yorumsal momentlerini içerirken hala nasıl onlardan taraf olunabilir?"[57]Arendt'e karşı Derrida hiçbir bağlamsal hakikatin, her zaman için zaten dilsel bir edimin işlevi olan olgusal gerçeği düzeltmeye gücünün yetmeyeceğini iddia eder. Dahası, Derrida açıkça modern siyasette dilsel söylemin karşısında yer alan imaja Arendt'in yaptığından daha fazla vurgu yapmak istemektedir. Arendt'in yalanları anlamak için hiçbir zaman açık bir şekilde kullanmadı-

---

[56] a.g.e, s. 574.

[57] Derrida, "History of the Lie,", s. 293.

ğı söz edimleri kuramının altını çokça çizmesine karşın, "'modern simulakrumda' (mesela 'canlı televizyon programları') aslın yerine geçen şey, yerini aldığı şeye dönüşür ve yerini aldığı şeyin başkalığını açık eden kaynakları seçici ve yorumlayıcı edimselliği ile ürettiği mutlak ve kuşkulanılamaz 'gerçeklik etkisi' sayesinde yok eder. O zaman burada, hakkında kimse bir şey bilmeden veya onu bilip hatırlayacak kimse olmadan sonsuza dek hayatta kalabilecek mutlak bir yalan alanı vardır", demeye kadar vardırır işi.[58] Modern öncesi selefinin saklamasına karşı, modern yalanın yarattığı yıkım tamamlanabilir. Sonuç salt bir kendini aldatmadan fazlasıdır; sonuç yeni bir ontolojik haldir.

Fakat çelişkiye düşüp -daha önce gördüğümüz gibi, mutlak veya değil, yalanın içten söylenmesi kavramında gerçeğin ne olduğunu söyleyebilmenin mantıksal gerekliliğini vurgulayarak- esas olarak Arendt'in konumuna geri döner: "her zaman böyle yapabilir belki, ama biz eğer bir kez daha alanın tarihinin gerçekliğin tarihini silmesinden, belirleyici yargıların hâkimiyeti altına giren kuramsal bilgiden kaçınmak istiyorsak, bu belki rejimini ve ihtimalin şartını hazırda tutmalıyız."[59] Arendt'in Kant'ın siyasette *Yargıgücü'nün Eleştirisi*'nin önemi üzerine düşünüp durmalarına benzer bir şekilde, Derrida yansıtıcı yargıların teorik aklın kapsayıcı, algoritmik mantığına direneceğine dair doğası gereği estetik olan fikri seferber eder.[60] Hem yalan söyleme hem de siyaset belirleyici yargılara tabii kılınarak anlaşılamaz, buna epistemolojinin yanı sıra normatif de eklenebilir. İkisi de soyut, evrensel kurallar veya kesin buyruklar açısından yargılanamaz (ilk iki eleştirideki Kant'ın bunları incelemek için yardımcı olmaması bu yüzdendir).

---

58 a.g.e. 293.

59 a.g.e.

60 Hannah Arendt. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, çev. Ronald Beiner (Chicago, 1992).

Öyleyse, tamamen simulakradan ibaret imgelerin ve mutlak yalanların dünyasında yaşıyor olduğumuz iddiasına, bu iddianın kendisinin siyasette yeri olmayan belirleyiciliği uygunsuz bir yargı olduğunu, onun karşıt olgusal siyasi eylemin karmaşık alanında hâkimiyet kurmasına izin verilmemesi gereken bir evrensel gerçeği söyleme girişimi olduğunu söyleyerek karşı çıkabiliriz. Derrida'nın vurgulamak istediği "belki"yi ciddiye alırsak, kendini aldatmadan daha yaygın gördüğü ideolojik makinenin hala tamamen egemenliği altında değiliz demektir. Bunun yerine fikirlerin, retoriğin ve evet yalan söyleme becerisinin, siyaset herhangi bir kutsal emrin egemenliğine direndikçe -belki- bastırılmaz bir özgürlüğün işaretleri olduğu Arendt'in agonistik siyaset söyleminin dünyasındayız demektir.

Martin Jay
Tarih Bölümü
California Üniversitesi
Berkeley

Filozofun Acı İlacı Soylu Yalan

Önder Özden[1]

Hannah Arendt, siyasal düşünce geleneğinin, *polis*in siyasal yaşamından "umudunu kesmiş" Platon'la başladığını ileri sürer. Hocası Sokrates'in yargılanması ve sonrasında ölüme mahkûm edilmesiyle filozof için *polis*in siyasal alanının uygun bir yer olmadığını kabullenen Platon'un, *polis*in hakikat gözetilerek inşa edilmesi gerektiği fikrine kapıldığını belirtir Arendt. Yazara göre *polis*in siyasal alanı, kanaatlerin karşı karşıya geldiği ve tarafların birbirlerini ikna ederek sonuca ulaşabildikleri bir uzamdır. Dünyanın kendisine açılışının ifadesi olan kanaatini akranlarına aktaran yurttaş, belirli bir hakikate uygun olarak siyasal ilişkilerine biçim vermez. Kanaatinin, hakikatin bir yansıması olmasına gerek yoktur. Antik Yunan *polis*inin yurttaşı, siyasal alanını tartışma ve ikna aracılığıyla düzenler. Oysa akranlarını ikna edemeyen Sokrates, felsefi çabasının bedelini canı ile öder. Arendt, Sokrates sonrası bu alanla karşı karşıya kalan Platon'un, filozof için güvenli bir sığınak yaratmanın yolunun, felsefi hakikat doğrultusunda sitenin düzenlenmesinden ve siyasal ilişkiler ağının ortadan

[1] Bu metinin, okunur hale gelmesinde çokça emeği bulunan Prof. Dr. Betül Yarar'a, Dr. Özkan AGTAŞ ve Dr. Duygu TÜRK'e teşekkürü bir borç bilirim.

kaldırılmasından geçtiği düşüncesine ulaştığını vurgular. Sokrates'le felsefenin siyasal alandaki yenilgisi, *filozof*u[2] siyasal dünyayı, onun sonu demek olan, değişmez hakikatle (Arendt, 1990: 91) biçimlendirme arzusuna yöneltir. Sürekli değişen, bugün savunduğunu ertesi gün terk eden yurttaşın hakikatin ışığından nasiplenmemiş kanaati, filozofun tanığı olduğu hakikat uyarınca düzenlenmelidir; bu hakikat Platon için *idea*dır. , Arendt'e göre, siyasal düşünce geleneğini başlatmış olan işte bu arzudur; siyasal alanın hakikat uyarınca düzenlenmesi ya da felsefi hakikat nezdinde küçümsenmesidir. Ne var ki *polis*i hakikatin ışığında düzenleme çabası nedeniyle Platon'u siyasal düşünce geleneğinin başlangıcına yerleştiren Arendt, *filozof*un bu çabasında ortadan kaldırmaya ya da düzenlemeye çalıştığı alanın özelliğini gözettiğini veya bu alanın niteliklerinden yararlandığını görememiştir. Siyasal alanın sahip olduğu bir dizi vasıf sayılabilir fakat Platon'un *polis*i hakikat doğrultusunda yeniden düzenlemek için gözettiği/yararlandığı niteliklerinden biri, bu alanın ayrılmaz bir parçası olan yalandır.

Yüzümüzü bir kez daha Arendt'e dönersek, siyasal alanda yalancı, hakikati söyleyenin aksine kendini evinde hisseder. Arendt'e göre yalancı, doğası gereği bir oyuncudur. Şeylerin ve ilişkilerin olduklarından farklı olmalarını istediği için onların ne olmadıklarını ya da kendine nasıl görünmelerini istiyorsa şeyleri ve ilişkileri o şekilde anlatır. Yalancı, eylemde bulunma, yani gerçekliği değiştirme yeteneği ile arasında var olan inkâr edilmez yakınlıktan yararlanır (Arendt, 1996: 302). Arendt'e göre bunun olağanüstü siyasal sonuçları vardır. Hakikati söylemek hiçbir zaman siyasi erdemler arasında sayılmamıştır çünkü hakikati söylemek olanın tekrar dile getirilmesidir; dünyanın ve onun koşullarının değiştirilmesine katkısı gerçekten de yok denecek kadar azdır. Sağanak yağmurda

---

[2] Metinde zaman zaman Platon'u, italik olarak yazdığım *filozof* terimi ile de karşılayacağım.

"güneş parlıyor" diyebilmeyi sağlayan yalan ile davranışlarımızın tepeden tırnağa belirlenmiş olmaması ve mucize gerçekleştirebiliyor olmak arasında "inkâr edilemez" bir bağ bulunur (Arendt, 1996: 303) ve Platon'un siyasal alanı dönüştürme çabasındaki yardımcısı, tam da siyasal eylemle inkâr edilemez bağı bulunan yalandır.

Arendt, yalanın siyasal alandaki varlığından her zaman olumlu olarak bahsetmez, özellikle sistemik yalanın totaliter rejimlerin temel niteliği olduğunu vurgulamasına rağmen, ona göre yine de siyasal alanın vazgeçilmez özelliği yalana olan açıklığıdır. Fakat burada dikkat çekmek istediğim ve bu çalışmanın ortaya koymaya çalışacağı, Arendt'in yalana dair değerlendirmeleri değil, siyasal alan ile felsefe arasında aşılmaz bir uçuruma neden olduğu varsayılan Platon'un, düzenlemeye koyulduğu alanın, yani mağaranın -mesellerinden birini hatırlatarak ifade edersem- kendine has doğasını gözettiğidir. Platon, hakikatin ışığını taşımak istediği alanı, bu alanın içinden, onun araçlarını kullanarak düzenlemek ister; öğesi olan yalan ile siyasete kasteder! Elinizdeki çalışma da son cümlede ifade edileni, Platon'un *Devlet*'inde değinilen *soylu yalan* (*gennaion pseudos*) üzerinden açıklama çabasının bir ürünüdür.

Platon'un *soylu yalan*la bir bakıma -Jacques Derrida'dan (2002) ilham alarak söylenirse- siyasetin *psödolojik* doğasını görünür kıldığı ifade edilebilir. *Pseudos*, yalan anlamına geldiği gibi hata, yanlış, aldatma, kurnazlık, şiirsel uydurma gibi kavramları da karşılar. Siyasal alan bu kavram ağının içinde yüzmektedir. Siyasetin *psödolojik* doğasıyla bu kavram setini akılda tutarak, Simon Critchley'nin Rousseau'ya atıfla kullandığı kurgusal güç (*fictional force*) -bu türden kestirme benzeştirmelerin neden olabileceği riski üstlenerek- kavramını kastediyorum. Critchley, Rousseau'nun, kendi çıkarının peşinde, eşitsiz toplumsal bir yapıda hayatını sürdüren insan yığınından nasıl genel irade türetilebileceği sorusu ile yüzleştiğinde bunu "sivil din" mefhumu ile çözmeye çalıştığını belirtir. Pla-

ton'u hatırlatırcasına soru şudur: Karanlıkta yetişen mantardan ışığın doğasını bilmesini nasıl bekleriz? Bu durumda, duygusal ve çıkarcı insanın -Rousseau'ya dair Critchley'nin tartışmasını izlemeye devam ederek- genel irade için motivasyona olan ihtiyacı bulunur. Motivasyon doğadan kaynaklanmaz, mantarın güneşi bilmediği kaydı altında kurgusal yaratıya, sivil dine ihtiyaç duyulur: İnsanı bulunduğu karanlıktan ancak kurgusallık kurtararak genel iradenin bir parçası kılar (Critchley, 2012: 32-35). Platon ile Rousseau'yu aynı tema içinde eritmek ya da Rousseau'ya dair bir tartışma açmak niyetinde değilim fakat Crichley'nin Rousseau ile işaret ettiği üzere, siyasal alanın kurgusallıkla olan bağına ve bu bağın *soylu yalan*da da izlenebileceğine dikkat çekmek amacındayım. Yani *gennaion pseudos*, bizi mağaranın içine, siyasetin *psödolojisi*ne davet eder.

Fakat bu davetin eşitlikçi tınıları olmadığı kayıt altına alınmalıdır. Platon'un *soylu yalan*ının temelinde, hakikatle ilişkilenmedeki farklılığın, hiyerarşinin tespit edilmesi bulunur ve *gennaion pseudos* bu farklılığa, hiyerarşiye uygun inşanın harcıdır. Platon'un anlatısı, yöneticilerin (Platon için bu yönetici filozoftur) yönetilen geniş yığından, hakikati kavramak bakımından üstün oldukları metafizik öncülüne dayanır. *Soylu yalan*ın omurgasını, bilge ve erdemli yönetici-filozof[3] (Williams, 2013: 366) oluşturur. Platon'a göre yığınların hakikati anlamaktaki sığlığı, yönetici-filozofları hakikati gizlemeye, yığın için onu yalanla kabul edilebilir kılmaya mecbur bırakır çünkü hakikat, onunla baş edebilen içindir. Bu hakikat sitenin selametinin gözetilmesini içerir ve bunu kavramaya sadece yöneticiler ehildir. Yönetici-filozof, bekanın sağlanması için gerektiğinde yönettiklerine yalan söyleyebilir, onları alda-

[3] Filozof-kral yerine, bütün yaşamı düzenlemeye, yönetmeye ve idare etmeye çabalayan olarak yönetici-filozof kavramını kullanacağım. Bu son kavramın, yaşamın bütün kılcallarına dokunmak isteyen Platon'un filozofunun niteliklerini daha iyi karşılayacağını düşünüyorum.

tabilir çünkü her şeyden önce o, *polis* için neyin iyi olduğunu bilir, saptar ve yığına kalan bunu takip etmektir. *Soylu yalan*ın detaylarını işlerken bu eşitsiz öncül akılda tutulmalıdır ve bu öncülü savunmak niyetinde olmadığımı belirtmek isterim. Bu çalışmada vurgulanması düşünülen, Platon'un öncülüne uygun bir site inşa etmenin yolunun, siyasal araçlardan biri olan yalandan geçtiğidir. Hakikati söylemenin, siyasal alan bakımından bir önemi yoktur. İnşa edilecek site, fizik zor üzerinde yükselmez; aksine, yığının inançları üzerine bina edilir ve yığının inancını sağlamak için çekinmeden yalana başvurulur. Yönetici-filozof siyasal eylemcinin araçlarını kullanır.

Bu bakımdan elinizdeki çalışma Platon'un *psödolojik* daveti olan *soylu yalan*a açılan ve bizzat onun açtığı patikayı takip edecektir. Bu bağlamda öncelikle *soylu yalan*a açılan, Platon'un makbul bulduğu yalanları, Euripides'in *Helena*'sında buradaki meseleyle ilgili olduğunu düşündüğüm bir sahneyi hatırlatarak, Jane Zembaty'in yorumlarıyla izlemeye çalışacağım. Giriş niteliğinde olsa da yalana dair böylesi kamusal bir diyaloğun ne şekilde sürdüğünü işaret etmek niyetindeyim. Bu kısa karşılaştırmanın ardından *gennaion pseudos*un Platon'un *Devlet* adlı eserindeki yerleşimini sunacağım. Ardından Platon'un *soylu yalan* ile yöneticilerin yalanlarını meşru kılmak istemediğini aksine nesiller arası gerilime dikkat çekmek niyetinde olduğunu savunan Kateri Carmola'nın argümanlarına değinecek ve yazarın yorumunun, *soylu yalan*ın doğasının kavranmasına yardımcı olmadığını savunacağım. Metinde, *Devlet* üzerine bir araştırmaya girişmekten ziyade amacım daha çok *soylu yalan*ın siyasetin *psödolojik* doğasına tanıklık ettiğini vurgulanmaktır.

Yalanın Sıradanlığı

Devlet Sokrates,[4] Cephalus, Thrasymachus, Adeimantus, Glaucon ve Polemarchus arasında geçen ve adalet ile hakikatin doğasına ve ideal devletin nasıl olabileceğine dair bir diyalogdur. Eserde yalan kavramının bu tartışma hatlarının her anında kol gezdiğini söylersek abartmış olmayız. Platon, Sokrates aracılığıyla *Devlet*'te *soylu yalanı* ele almadan önce, toplumsal yaşamın çeşitli veçhelerinin yalan tarafından sarmalandığını bize düşündüren bir tartışma yürütür. Sanki siyaset ile yalan arasındaki ilişki ele alınmadan önce, insani alanın yalanla bağına odaklanılmaktadır. Yalan, ilk olarak Cephalus'la adalet üzerine yürütülen diyalogda sahneye dâhil olur. Cephalus, adaleti hakikati söylemekle ilişkilendirir ve emaneti sahibine geri vermenin adil bir davranış olduğunu belirtir. Zembaty'e göre Cephalus, sıradan Yunan'ın görüşlerini yansıtır ve Sokrates'in itirazını haklı bularak bu iddiasını terk eder. Sokrates, "Örneğin aklı başında bir arkadaştan silahını alsak, bu arkadaş çıldırırsa, emanetini de geri istese vermek adil[5] midir? Geri verene adil adam denebilir mi? Bir çılgına, gerçeği olduğu gibi söyleyene de adil adam"[6] (331-c) denemeyeceğini dile getirir. Çünkü arkadaşına hakikati söyleme yükümlülüğü, onun zihinsel haline bağlıdır (Zembaty, 1998: 532). Hakikati

---

4 Sokrates'in *Devlet*'te Platon'un görüşlerini aktardığını, onu temsil ettiğini kabul ediyorum. Dolayısıyla metnin devamında Sokrates ile Platon arasında çeşitli geçişlerle karşılaşıldığında bahsedilenin, Platon olduğu akılda tutulmalıdır.

5 Türkçe metinler *dikaios*'u "doğru" olarak çevirseler de bu metinlerde başvurulan kaynaklar, kullanılan terimin adil/adalet kavramlarına karşılık geldiklerini belirtirler. Bu nedenle çeviride "doğru"nun karşılığı olarak "adil" terimini kullandım.

6 Aksi belirtilmedikçe çeviri şu kaynaktan alınmıştır: Platon (1998), *Devlet*, çev. Azra Erhat ve Türkan Tunga, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları. Paragraf numaraları ise şu kitaptan kontrol edilmiştir: Platon (2008), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

söylemek kendi başına adil bir davranış değildir, hakikati bilen kişi bağlamı ve en çok da muhatabının zihinsel durumunu dikkate almalıdır.

Sokrates'in yalanı makul göstermek için kullandığı "zihinsel durum" argümanı ikinci kitapta genişletilerek dile getirilir. Bilgisizlik, delilik, akılsızlık ya da anlama kapasitesindeki eksiklik, daha büyük bir kötülüğü engellemek için yalanı gerekli kılar. Zembaty'in aktardığına göre, diyalogda geçen kavrama eksikliği anlamına gelen terim, *anoia*dır. Bu kavram, cinsel tutkuya karşılık olarak kullanıldığı gibi gerçeklikle bağın kopması, içinde bulunulan durumu kavrayamamak anlamlarını da taşır ve özdenetim eksikliğini işaret eder. Yalan, Sokrates'in anlatısında sonuçları kötü olabilecek eylemlerde bulunan, kontrol kaybı yaşayan ya da anlama eksikliği içindeki kişilere söylendiğinde makuldür (Zembaty, 1998: 535). Dolayısıyla yalan, kendi başına ahlak dışı bir anlam taşımamakta, bilakis ona başvurulan bağlam ve muhatabının zihinsel durumu önem arz etmektedir. Yalanı, ahlaki ilkeler nedeniyle doğrudan reddetmek yerine, onun içinde yer aldığı koşulların ve neye hizmet ettiğinin incelenmesi gerektiği hissettirilmektedir. Tam da bu bağlamda yönetici-filozofun, hakikat ile olan ayrıcalıklı ilişkisi nedeniyle sitenin iyiliği için yalana başvurabileceği metafizik öncülü bu tür gündelik deneyimlere yaslanarak *Devlet*in ilerleyen satırlarında, kayıt altına alınır.

Sokrates'in, Cephalus'la girdiği diyalogda hakikati söylemeyi, bağlama ve muhatabın zihin durumuna bağladığı argümanda yalnız olmadığı ifade edilmelidir. Bu noktaya ilişkin bir dizi örnek verilebilir fakat Euripides'in *Helena*'sında, buradaki tartışmamla ilgili olduğunu düşündüğüm sahneyi ele almak istiyorum. *Helana*'da Theoclymenus'un kardeşi Theonoe'yi yalan söylemekle suçlandığı sahnede yalanın ele alınış şekli, *Devlet*'teki kullanımına paraleldir. Bu tragedyada yalan Proteus'un Helen'i kocası Menelaus için güvende tutacağına dair verdiği taahhütle ilişkilendirilmiştir. Yükümlülüğe uyma-

sı nedeniyle Proteus, iyi (*chrestos*) ve adil olanı (*to dikaion*) yerine getirmektedir. Fakat Proteus ölünce onun yükümlülüğüne tabi olan oğlu Theoclymenus, Menelaus'u öldürüp Helen'le evlenmek ister. Yükümlülükten kaçan oğlun arzusu, adil ve doğru değildir. Bu nedenle Theoclymenus'un, Menelaus'un gelişini kendisine haber vermekle görevlendirdiği kız kardeşi Theonoe, ağabeyine gerektiğinde yalan söylemeye, böylece Menelaus'u öldürülmekten kurtarmaya karar verir. Theonoe, bu durumda yalan söylemenin zorunlu olduğunu kabul eder ve kardeşine söylediği yalanın adil, doğru bir eylem olduğunu düşünür. Bu tavır, ağabeyinin de yararına olacaktır çünkü asıl önemli olan, babaları Proteus'un Helen'e verdiği taahhüttür ve bu taahhüt, ne olursa olsun yerine getirilmelidir. Theonoe eylemini: "Kardeşimin aptallığına/Herhangi bir katkı sağlamayacağım. Çünkü/Böylelikle ortalıkta görünmeksizin, ona iyilik edip/Tanrıya yaklaştırmış olacağım" (Euripides, 2013: 66) diyerek savunur. Yalanı öğrenen Theoclymenus, kız kardeşini öldürmek isterken koro Theonoe'yi savunur ve onun inançlı olduğunu, doğru ve adil olanı yerine getirdiğini belirtir. Koro, Theonoe'nin eylemini asil bir ihanet olarak tanımlar: "Nereus-kızı kardeşin Theonoe de, sana/ Kötülük olsun diye yapmadı, yalnızca/Tanrılara sadakatin ve babanın erdemli/Talebinin gereğini yerine getirdi" (Euripides, 2013: 89). Bu ilişki ağında Theonoe ağabeyine bağlıdır ve ona hakikati söylemekle yükümlüdür; yalansa bu yükümlülüğün ilgasıdır. Fakat ihlal eylemi, yükümlü olunan kişiyi kötülükten alıkoymak için yapıldığında adil ve doğrudur (Zembaty, 1998: 529-530).

Theonoe ve Theoclymenus arasında geçen konuşmalarda, Zembaty'nin aktardığına göre, *apodidonai* terimi sıklıkla geçer. Bu kavram borçların ödenmesi, geri ödeme sözünün tutulması ve emanetin iadesi anlamlarına gelir. Bahsedilen eylemlerin yerine getirilmesi adil (*dikaios*), yerine getirilmemesi adaletsizlik (*adikos*) olarak tanımlanır. Adil olan, hakkı hak sahibine teslim etmektir. Bunun tersini yapmaksa karşılıklı güvene

ihanet etmektir. Theoclymenus'un, babasının Menelaus için koruma sözü verdiği Helen ile evlenmek istemesi, güven ilişkisinin zedelenmesi, yok edilmesidir. Theonoe'nin yalan söylemesi bu ihaneti engellediği için adil (*dikaios*) ve haklıdır (*eusebes*) (Zembaty, 1998: 531). Kısacası Theonoe, iki ihanetten birini seçer; babasının taahhüdüne bağlı kalırken ağabeyine ihanet eder. Fakat bu ihanetin nedeni, Theoclymenus'un içinde bulunduğu durumu kavrayamamasıdır. Dolayısıyla yaşamın getirdiği gereklilikler yalanı zorunlu kılar.

Gündelik yaşamın bizatihi kendisinde yer bulan yalanın, özellikle muhatabın içinde bulunduğu zihinsel hal ve bağlamın dikkate alınarak makul görüldüğü durumlar antik dünyanın bir parçasını oluşturur[7] ve Platon *Devlet*'te bu durumlara değinerek argümanını *soylu yalan*a doğru genişletir. Platon'un yönetici-filozofu ile yalan arasındaki ilişki, yalanın "sıradan" kullanımıyla meşruluk kazanır.[8] Eğer gündelik ya-

---

[7] Yine Zembaty, intihar edecek bir dostun elinden silahlarını almak için yalan söylemenin doğru olup olmadığı sorunsunun eski Yunan metinlerinde sıklıkla geçtiğini vurgulamaktadır. Yazar, ruhsal durumun, yalan meselesi düşünüldüğünde, Antik Yunan için önemli bir konu olduğunu belirtmektedir. Dostlara yalan söylemek, genel anlamda kınanacak bir davranışken belirli durumlarda, örneğin yalana maruz kalanın idrak yetisinin akamete uğradığı hallerde dostuna yalan söylemek en uygun tavırdır. Antik Dünya'da birine acı vermemek için yalan söylemek, Zembaty'e göre, oldukça yaygın bir davranıştır. Yazar kadınlara, erişkin olmayan erkeklere ya da o sırada aklı başında olmayan dostlara yalan söylemenin adil olmayan bir tavır olarak görülmediğini, bilakis hakikati yumuşatmadan olduğu gibi nakletmenin kınanacak bir davranış olduğunun altını çizmektedir. Bu, yalan söylenen kişinin yeterince olgun ya da uygun zihinsel kapasiteye sahip olmadığı anlamına gelir (Zembaty, 1998: 525-526).

[8] Jon Hesk (2000), Antik Yunan'da yalan söylemenin meşru görüldüğünün ya da Antiklerin kurnazlığı her durumda onayladıklarının kolaylıkla iddia edilmeyeceğini belirtir. Siyasal tartışmalarda hasım genellikle yalan söylemekle ya da saminî olamamakla suçlanmaktadır. Yazara göre Antik Yunan, yalanı retorik ve karşı-retorik denklemi içinde ele alır. Dolayısıyla antik dünyanın yalanı maruz gördüğü ya da derhal reddettiği sonucu çıkarılmamalıdır. Hesk, yalanın, kanunsal tartışmanın bir parçası olduğunu

şam hakikate erişim konusunda insanlar arasında farklılıkların mümkün olduğuna tanıklık ediyorsa ve bu doğal bir durumsa buradan sitenin iyiliği için yönetici-filozofun yalanına erişmek bir kol atımı uzakta demektir.

Soylu Yalan, "Soysuz" Hakikat

Yalan, *Devlet*'i neredeyse baştan sona kat eder. *Devlet*'te bu konuda dikkat çekici ilk nokta, Cephalus'un sahneden ayrılışıyla birlikte adaletin hakikati söylemek olduğuna dair argümanın da terk edilmesidir. Cephalus doğrudan tanımlamasa da Sokrates onun yerine adaleti, hakikati söylemek ve alınan şeyi aynen iade etmek şeklinde tanımlar. Sadece aldığını geri vermek olarak kayıt altına alınan adalet düşüncesinden uzaklaşılmaz, aynı zamanda hakikati söylemekle adalet arasında bir ilişkinin bulunmadığı da ortaya konur (Page, 1991: 4). Bu adalet düşüncesinin bir kenara bırakılmasının nedeni, yukarda Jane Zembaty ile birlikte izlenen ve aklını yitiren dosta silahlarının geri verilmemesi gerektiğini içeren argümandır. Böylece Sokrates, diyalogun başındaki, "hakikati söylemek ya da alınan şeyi geri vermek" (Devlet, 331-c) olarak adalet tanımını bir kenara bırakır ve ideal sitenin ilerde anlatacağı kurgusunda, adaletin -dolayısıyla adil sitenin- hakikatle bir ilişkisi bulunmadığını ileri sürer. Adaletin, adil sitenin koordinatları, hakikati söylemenin dışında bir yerden geçecektir.

Adil bir sitenin nasıl olacağı tartışmasına gelindiğinde, adaletle ilişkisi bakımından, sadeliğin değil, insan çoğulluğunun dikkate alınması gerektiği belirtilir. Bu iddia, Adeimantus'un ileri sürdüğü adil siteye ilişkin ilk argümana karşı geliştirilmiştir. Adeimantus'un sağlıklı ya da adil sitesi, temel ihtiyaçlara yanıt veren bir inşadır. Bu site, sadece zaruri faaliyet-

---

belirtir; makbul olarak görüldüğü durumlar olduğu gibi örneğin dürüst ve cesur *polis* yurttaşı kimliğine vurguyla yalan söylemek, düşmanın korkaklığının tezahürü olarak da değerlendirilebilmektedir.

lerin yürütüldüğü, hayatın idamesini sağlayacak işlevlerin kotarıldığı, bu bakımdan dört veya beş faaliyetle sınırlı bir sitedir. Ekonomik dizaynı açısından sade olan Adeimantus'un sitesi, tarım ve ticaretten başka bir şeyi içermez (Devlet, 369-a;d). Bu kurguda devlete, savaşa ya da siyasal yapılanmaya dair herhangi bir gönderme söz konusu değildir. Fakat Sokrates burada durmaz ve adil sitenin, bu kez Glaucon'la birlikte ilerleyerek, başka tür işlevlerin de gözetilmesi gerektiğini belirtir. Sokrates'in sağlıklı/adil siteye kattığı yeni faaliyetler, Adeimantus'un hayalinin ötesinde bir sosyal yapının varlığını gerektirir. Sokrates'in listesi hizmetçiler ve öğretmenlerle başlar, doktorlarla son bulur (Page, 1991: 6). Burada Glaucon'un sitesinin adil sitenin bozulmuş kötü bir kopyası olduğunu düşünmemek gerekir. Glaucon'un sitesi, her ne olursa olsun sanat, siyaset ve savaşın bilindiği bir sitedir. Dolayısıyla siyasal yaşam, özgünlüğüne ancak bu sonuncusunda ulaşır. Domuzların sitesi[9] "hakikidir" çünkü yalan ve fanteziye yer vermez. Glaucon'un sitesi ise var olanla yakınlığı bakımından düşünülmelidir; bu site yalan, aldatma ve yanılsamalarla hemhâldır (Page, 1991: 7). Özellikle ilişki ağının çoğaltılmasıyla birlikte sitenin giderek büyümesi ve savaş olasılığı ile birlikte siteyi koruması gerekenlerin niteliğine ilişkin soruşturmada yalan ve aldatma yardıma çağrılır. Koruyucuların eğitimine dair sorgulama *soylu yalan*a doğru ilerler.

İlk olarak, Cephalus'un ayrılmasıyla hakikati söylemek gündemden çıkarken, şimdi de Adeimantus'un kurgusunun yerine Glaucon'un sitesinin gelmesi ya da domuzların sitesinin yerini lüksün sitesinin alması göstermektedir ki Sokrates için, toplumsal yaşamın karmaşıklığı yalanı, aldatmayı ve yanılsamayı beraberinde getirir. Fakat şu aşamada henüz siya-

---

[9] Glaucaon'un Adeimantus'un kurgusundaki siteyi domuzların yaşayabileceği bir site olduğunu belirtir: "Sokrates, bu senin kurduğun kent, domuzların kenti olsaydı, onları başka türlü beslemezdin" (372-d).

sal yaşamın içine yalan yerleştirilmemiştir. Yöneticilerin, sitenin iyiliği için yalana başvurabileceklerine dair bir iddia ortaya atılmamıştır. Siyasal aldatma şimdilik devreye sokulmadıysa da bunun ipuçları hissettirilmektedir.

Koruyucuların eğitimine dair diyalog yalan bakımından önemli bir eşiktir. Sokrates erdem söz konusu olduğunda çocuğun düşüncesine kolayca şekil verilebileceğini vurgulayarak özellikle koruyuculara çocukluktan itibaren anlatılacak hikâyelerin denetlemesi gerektiğini ifade eder. Hangi hikâyenin anlatılacağı, onun doğru olup olmadığına göre değil, uygun olup olmadığına, ruhta beklenen etkiyi yaratıp yaratmadığına göre belirlenir. Pedagoji mesele edildiğinde, önemli olan hakikat değildir. Sokrates, geleneksel hikâyelere şu sebeplerle şerh düşmektedir: 1) Öncelikle bu hikâyelerde tanrılar birbirleri ile sürekli kavga etmektedirler. 2) Genç dimağlar tanrıların iyi ve büyük işlerini bilmelidirler. 3) Tanrılar arasındaki savaşlar ve entrikalar onlara anlatılmamalıdır (Page, 1991: 8-10). Sokrates bu tür hikâyelere örnek olarak Heseidos'un mitlerini ele alır. Heseidos'un mitlerindeki sorun, evrenin büyük bir dengesizlikle malul olduğunu sergilemeleridir. Şiddet, evrenin dokusundadır ve bu durum, adalet ve inançla uyum içinde durağanlık ve düzenlilik gösteren bir kozmos ile uyumsuzdur. Heseidos'un anlattıkları, kozmosun insana kayıtsız olduğunu resmeder. İnsan doğası, böylesi şiddet yüklü ve insana kayıtsız bir evren kurgusunu kavramaya uygun değildir. Dünyanın bu acımasızlığını kaldırabilmek için ergin olmak gerekir. Gençler ise bu olgunluktan uzaktırlar, henüz bu erdemi gösteremezler. Dolayısıyla dünyanın insana karşı kayıtsızlığı ve acımasızlığı, gençler uygun eğitimle buna katlanabilecekleri bir yaşa gelinceye kadar onlardan saklanmalı veya ancak uygun dozda onlara sergilenmelidir (Devlet, 378-a).

"İster benzetmeli olsunlar, ister olmasınlar, bütün bu masalları uzak tutmalı. Çünkü çocuk, ikisini birbirinden ayıramaz: Ama bu yaşta işittiğimiz şeyler hemen hemen hiç akıldan silinmez ve değişmez, öylece kalır. İşte bunun içindir ki çocukların ilk işittikleri sözlerin iyilik yolunu gösterecek güzel masallar olmasına çok önem verilmeli" (Devlet, 378-c;e).

Eğitim tartışması sırasında koruyucuların nasıl bir karakterde olması gerektiğine ilişkin bir soruşturmaya girişilir. Koruyuculardan düşmana karşı amansız, yurttaşlara karşı kibar olmaları beklenir. Düşmana ve yurttaşlara karşı takınılması gereken bu tavrın ancak amansızlığın ve kibarlığın uygun bir dengesinin yakalanacağı bir eğitimle sağlanacağı belirlenir: "saldırganlık felsefi ruhla yumuşatılmalı, dengelenmeli"dir (Page, 1991: 8). Sokrates'in ifadesiyle koruyucular, tıpkı "cins köpekler" gibi "yaratılıştan, alıştıkları ve tanıdıkları kimselere pek yumuşak davranma"lı, tanımadıklarına ise sert olmalıdırlar (Devlet, 375-e). Koruyucuların istenen karakterde olmasını sağlayacak eğitimin niteliklerine ilişkin sorgulamaya bu noktada tanrıların doğasına dair bir tartışma dâhil olur. Sokrates, tanrıların doğasının iyi olduğunu ve onların sadece iyiden sorumlu olduklarını belirtir. Ayrıca Hesiodos'un masallarının aksine tanrıların aldatmaya gerek duymadıklarını, yalandan münezzeh olduklarını ifade eder. Doğası gereği iyi olanın, mesela tanrıların, saklayacak bir şeyi yoktur; bu bakımdan onlar yalan söylemezler.

Geleneksel masallar, bir yandan uygunsuz gerçekleri anlatmaları nedeniyle koruyucuların eğitimi için münasip görülmezken diğer yandan tanrıların doğası hakkında yanlış bilgiler de aktarırlar. Onların yalan söylediklerini, biçim değiştirdiklerini anlatırlar. Oysa tanrılar kusursuzdurlar ve bu tür eylemlere girişmezler. Bu hikâyeler tanrıların doğasını yanlış tarif ederler ve koruyucuları bilgisizliğe sürüklerler. Sokrates bu tür yanlış bilgileri *gerçek yalan* diye niteler. *Gerçek yalan*, ruhtaki aldanma ve bilgisizliktir. Şeylerin gerçek doğası hakkında bilgi

sahibi olmamaktır. Bu tür yalanlar nefrete yol açar: "bilgisiz olmayı ve yanlışı ruhta tutmayı, ona orada yer vermeyi kimse kabul etmez; herkes ondan, onun ruhta olmasından pek büyük bir nefret duyar" (Devlet, 382-b). Sokrates'e göre *gerçek yalan*ın karşı yüzü *sözdeki yalan*dır ve önce eğitimde, sonrasında ise siyasal olarak elverişli olan bu yalan türüdür.

> "Ama aldanmış insanın ruhundaki bilgisizliğe -demin dediğim gibi-gerçek yanlış deseler çok doğru olur; çünkü sözlerle aldatma, yani yalan, ruhtaki durumun ancak bir gölgesidir; sonradan meydana gelen bir hayaldir, gerçekten büsbütün uzak olmak değildir" (Devlet, 382-c).

Sözdeki yalan cehaletin gölgesi, imgesidir. Cehaletin ya da gerçek yalanın aksine belli hakikatlerin saklanması ya da farklı dile getirilmesiyle ilgilidir. Sözdeki yalana başvuran kişi sözlerinin arkasına sakladığı hakikati bilir. Sokrates bu ayrımla genç koruyucuların eğitiminde yararlı bulduğu sözdeki yalanı, önce düşmanla ve akli yetisi yerinde olmayanlarla kurulan ilişkide de yararlı bulacak, ardından *soylu yalan*la bütün toplu-ma doğru genişletecektir. Bu noktadan sonra hakikati kavramak bakımından ergin olmayan sadece gençler değildir, yetişkinler de hakikati kavramaktan uzaktırlar. O halde hakikat sadece gençler için değil bütün toplum için filtreden geçirilmeli, yumuşatılmalıdır. Bunun sonucu ise yalanın bütün toplumu kuşatmasıdır.

Sözdeki yalanın, *soylu yalan*a doğru açılışına tıbbi analoji eşlik eder. Hakikat ruhun normal işleyişi, kendi görevini yerine getirmesi için elzemken, yalan her durumda psikolojik açıdan zehirlidir ve ruhun işleyişi için gereken hakikatin kısmen de olsa gölgelenmesine neden olur. Bunun sonucunda kişinin eyleminin doğruluk derecesi azalır. Tıbbi analoji, kişinin davranışının kısmen doğruluktan uzaklaşmasının daha sağlıklı bir duruma kavuşmaya yardım edebileceğine delalet eder. Gerçek yalanın hükmü altında bilgisizlik içinde yaşayan

insana söylenecek yalana, sözdeki yalana, cehaleti ortadan kaldırmak için başvurulabilir, bunun ruha cehaletten daha kötü bir etkisi yoktur. Eğer iyi bir ilaçsa zaten hastalıkla birlikte o da dışarı atılır. Sokrates burada bir patoloji ile ilgilenmektedir. İlaç, yanlış giden şeyleri idare etmek için devreye sokulmaktadır. Yalanın, *soylu yalan* diyaloguna varmadan tıbbi terimlerle makul olduğu ortaya konur. Bu noktada tıbbi analoji ile siyasal hayat arasındaki geçişi işaret etmek gerekir (Page, 1991: 18). Hastalığın, insanlığın serüveni içindeki doğal seyri ile yalan arasında kurulan denklem önemlidir; her ikisinin de doğanın "sıradan" işleyişinin içinde olduğu teyit edilir.

> "Öyleyse sözlerde gerçekten uzaklaşmak hakkında, yani yalan hakkında ne diyeceğiz? Yalan ne zaman, kime faydalı olur da nefrete hak kazanmaz? Acaba düşmanlara karşı kullanılırsa veya dost dediklerimiz, bir çılgınlık veya akılsızlık yüzünden kötü bir şeye kalkışınca, onları caydırmakta ilaç gibi faydalı olmaz mı? Demin sözünü ettiğimiz masallara gelince, mademki gerçeğin geçmişte ne olduğunu bilmiyoruz, yalanı mümkün olduğu kadar gerçeğe benzetmekle onu yararlı kılmış olmaz mıyız?" (Devlet, 382-c)

Yalan üzerine bu diyalog, ideal sitenin harcı olan *soylu yalan*a açılır. Öncelikle Sokrates, *soylu yalan*ın ilhamını, paraya düşkünlüğü ile bilindiğini belirttiği Fenike'den aldığını savunur. Fakat paraya düşkünlük, kendi başına kötü bir şey değildir, hatta adil bir sitede para dolaşımı elzemdir ve sitenin işleyişine dâhildir. Parada karşılığını bulan tutku, bedenin rahatı ve sağlığıdır. Refaha ilişkin tutkular önemli ve vazgeçilmezdir fakat asıl mesele siyasal yaşamın parayı merkeze alarak yapılanması ve bu nedenle adil sitenin kurulmasını engellemesidir. Fenikeli tutkular, yöneten yönetilen değil köle efendi ilişkisine yol açar, *soylu yalan*a da bu sonuncu kötülüğü düzeltebilmek için başvurulur (Page, 1991: 21-22). Bütün yurttaşlar Fenikeli tutkulardan etkilenmişlerdir ve bu nedenle yalanın

kapsama alanı içindedirler. Hiç kimse, *soylu yalan*ın dışında konumlandırılmaz. Yurttaşlara, başta yöneticiler olmak üzere, yurtseverlik duygusu, kardeşlik aşılanır (Petterson, 2014: 23). Sitenin ilk kuşağı yalana inanmasa bile sonraki kuşaklar bunu içselleştireceklerdir.

> "İşte söylüyorum; söylemeye nasıl cüret edeceğimi, hangi sözlerle anlatacağımı bilmediğim halde söylemeye başlıyorum: En önce önderleri ve askerleri, sonrada geri kalan yurttaşları; bizim onlara okuttuklarımızın, öğrettiklerimizin etkisi altında olduklarına, aslında içinde yaşadıkları her şeyin bir düş olduğuna, gerçekte bir zamanlar, daha çocukken silahlarıyla ve bütün kişisel eşyalarıyla birlikte kendilerinin de yerin altında biçimlendirildiklerine, sonra baştan aşağı işlendikten sonra, toprak ananın onları yeryüzüne çıkardığına, şimdi de içinde yaşadıkları ülkeyi anaları ve sütnineleri saymaları ve ona saldıran olursa, onu savunmaları, yurttaşlarına da aynı anadan, yani topraktan doğma kardeşler gibi bakmaları gerektiğine inandırmaya girişeceğim" (Devlet, 414-d).

*Soylu yalan*ın ilk parçası yukarıda alıntıladığım Otoktoni Miti'dir. Bununla dünya hem ana hem de bakıcı olarak resmedilir. Yalanın geri kalanı koruyuculardan, üreticilerden ve yöneticilerden oluşan sitenin, ahenkli bir düzen içinde olmasını olanaklı kılan Metaller Miti'dir:

> "Ama ne olursa olsun masalın sonunu da dinle. Anlatmayı sürdüreceğiz ve kentteki bütün insanlar kardeştir, diyeceğiz, ama tanrı sizi yaratırken önder olmak için yarattıklarına, doğdukları zaman altın katmıştır; bu yüzden en değerlileridir; yardımcılara gümüş, çiftçilere ve öbür zanaatkârlara da demir ve tunç karıştırmıştır. Hepiniz aynı soydan olduğunuz için, çoğu zaman kendinize benzer çocuklar yapacaksınız. Ama ola ki altından gümüş, gümüşten altın doğar, öbür madenler arasında da böyle değişmeler olabilir. Bu yüzden tanrı, önderlere her şeyden önce ve büyük bir ısrarla, doğan çocuklara iyice bekçilik

etmelerini, ruhlarına bu madenlerden hangisinin katılmış olduğunu büyük bir dikkatle araştırmalarını buyurur; kendi çocukları tunçla veya demirle karışmış olarak doğarlarsa, onlara asla acımayıp bedenlerine uyan görevler seçerek, onları ya zanaatkârlar ya çiftçiler arasına atmalarını, yok işçi ya da çiftçi çocuklarından altın veya gümüşle karışmış olarak doğan olursa, onlara değer vermelerini ve kimini bekçiliğe, kimini de yardımcılığa çıkarmalarını söyler. Çünkü demirden ya da tunçtan yapılmış olmasına karşın biri devlete koruyuculuk ettiği gün, kentin yok olacağını haber veren bir tanrı sözü varmış. Şimdi, yurttaşları bu masala inandırmak için bir çare biliyor musun?" (Devlet, 415-a;d).

İlk mit, yurttaşların aynı topraktan geldiklerini ve eşit olduklarını ifade ederken, Metaller Miti, yurttaşlar arasında yönetme kapasitesi ve siteyi ilgilendiren diğer önemli işlevler bakımından birtakım farklılıklar bulunduğunu belirtir. Tanrı, her ne kadar bireyleri cevherlerine göre yaratmışsa da onların yeniden üretimini takip etmez. Bu, yöneticilerin işidir; onlar, metal kompozisyonunu soya uygun olarak değil o sıradaki uygunluğa göre değerlendirir (Page, 1991: 23).

Koruyucular sınıfı, Sokrates için önemlidir. Sitenin korunmasıyla görevli olmanın yanı sıra siteyi yönetecek filozofların bu sınıfın içinden çıkması, koruyucuların ayrıcalıklı bir yere yerleştirilmesini gerektirir. Fakat koruyucuların ikili yapısı Sokrates'i huzursuz eder. Koruyucular bir yandan sürünün güvenliğini sağlamak konusunda bir çoban köpeği gibi davranırlarken vahşi bir kurda da dönüşebilirler. Koruyucuların bu ikili yapısı Sokrates'i koruyucuların bütün yaşamını sitenin iyiliği için şeffaf hale getirmeye ve onlara herhangi bir özel alan bırakmamaya yöneltir. Sokrates'in asıl korkusu koruyucuların kendi kişisel çıkarlarının peşinden gitmeleridir. Özel yaşamın onların ellerinden alınmasının sebebi de budur. Koruyucular bütün o eğitimlerine rağmen Fenikeli değerlerin tuzağına düşebilirler ve yönettiklerini sömürmeye meyledebi-

lir. Kendi toprağına, evine ve paraya sahip olmak onları despota çevirir. Oysa onların övünecekleri tek şey, içlerindeki cevher olmalıdır (Page, 1991: 24-25).

Sürüye saldıran kurt imgesi, kurdun saldırganlığını değil bencilliğini işaret eder. Koruyucuların çıkarı tek tek herkesin çıkarıdır ve onların bu rollerini unutmaları demek kendilerini ve siyaseti unutmaları demektir. Para, mülkiyet ve kişisel güvenlik gibi arzular siteyi "domuz ağılına" dönüştürür. Bir sitenin düzeni şu iki kayıtla sarsılır: Yönetim kademesinin altındakiler sitenin çıkarı ile kendi çıkarlarının ayını olmadığını düşünme eğilimiyle yasalara boyun eğmemeleri, yöneticilerin ise kişisel çıkarları ile sitenin çıkarının uyuşmadığını dillendirmeleri ve iyi yönetime önem vermemeye başlamaları halinde site bozulma eğilimi gösterir (Page, 1991: 25). Dolayısıyla bütün site Fenikeli ayartılara kapılamaya meyyaldir. Bu nedenle yalan, sitenin atmosferini oluşturur.

Vatanseverlik, sadakat ve itaat yalanla sağlanır. Bu, Sokrates için, insanların seçme hakkının ihlali anlamına gelmez. Sokrates'in ilacı, insanların ortak iyiyi unutmalarının, önemsememelerinin önüne geçmeye yöneliktir. Sitenin kendilerine bir şey vermeyeceğini düşünenler, ondan kaçmak isteyenler, tek başlarına bırakılamazlar çünkü bu, toplumsal ve siyasal yaşamın süratle son bulmasıyla sonuçlanır. Siteye bağlılık doğal bir itkiye dayanmaz ve yalan, Fenikeli tutkuların üstesinden gelebilmek için kullanılacak bir ilaçtır.

Filozof sahneye bu noktada dâhil olmaktadır. Filozofun varlığı, doğrudan sitenin selameti ile ilgilidir. Filozofun rolü, koruyucuların görevinin ötesinde sitenin bir arada tutulmasını içerir. Sokrates, filozoftan bahsederken, onun hakikat aşkını vurgulamaz, aksine, filozof için geçerli olan sitenin bütünü ve birliğidir. Dolayısıyla filozof, ancak bu bütünün parçası olarak önem kazanır (Petterson, 2014: 18).

Platon'un Sokrates aracılığıyla yürüttüğü diyalogda temel meselesi en iyi şehri tasarlamak, adalet ideasına uygun

olarak yeryüzünde bir site inşa etmekse yalan da bu inşaatta yerini alacaktır çünkü adalet ideası yeryüzüne taşınmıştır (Simpson, 2007:348). Platon'da iki hakikat düzlemi bulunmaktadır, birincisi formlarla ilişkilidir ve ahlaki terimlerle ifade edilir; hakikatin buradaki mutlaklığı formların ve ideaların mutlaklığından çıkarsanır. Oysa site ile bağlantılı hakikat, görünüşler dünyasındadır ve kısmidir. Mutlak bir değere sahip değildir ve insanlığın refahına katkısı çerçevesinde ele alınır. İdealar insan erişiminin dışında olması nedeniyle yönetici-filozof, yeryüzünde ideaların yansısı olan bir uzam yaratır. Yurttaşlar kendi çıkarları ile sitenin bütünün çıkarını buluşturmayı başaramazlar. Adalet ideasının bakış açısından yeryüzüne ve onun düzenine bakamazlar. Dolayısıyla Platon'a göre adalet ideasının en iyi benzerini yeryüzünde gerçekleştirebilmek için ilaç ve zehrin en uygun karışımını ayarlayabilen bilgili bir yöneticiye ihtiyaç vardır (Simpson, 2007: 354-355).

Hatırlanacağı üzere Platon sözdeki yalan ile gerçek yalan arasında bir ayrım yapıyordu. Bu ayrım insanlara hastır ve tanrılar sahip oldukları özellikler nedeniyle yalana gerek duymazlar. Sözdeki yalanları insanlar, ilaca benzer şekilde, düşmanlarına, cahil ya da yargı melekesini yitirecek biçimde çıldırmış dostlarına karşı kullanırlar. Bunun dışında da yeterince şey bilinmeyen geçmiş hikâyeleri elden geldiğince hakikate uygun şekilde anlatmak için sözdeki yalanlara başvurulur. Fakat gerçek yalanları ne tanrılar ne de insanlar kabullenir, bunlar nefret duygusuna yol açarlar (Simpson, 1996: 48).[10] Hesiodos'un masallarının örneği olduğu gerçek yalan, insanı hakikati anlamaktan alı koyar ve cahilliğe mahkûm eder. Oysa sözdeki yalanlar, hastalığın düzeltilmesi veya sağlıklı halin sürdürülmesini sağlayan ilaçlara benzer şekilde sitede düze-

---

[10] Siteden şairlerin kovulmasının nedeni onların insanları cehalet çemberinin içinde bırakmalarıdır. Şair, sitenin iyiliği için cehaletle savaşmaz aksine cehalete katkıda bulunur.

nin devamlılığına katkıda bulunur. Bu bakımdan Otoktoni ve Metaller Miti gibi yalanlar adaleti sağlamaya dönük araçlar, sözdeki yalanlar olarak düşünülmelidir. Sağlığın sürdürülmesini ya da hastalığın tedavisini, uygun dozda zehir ile sağlayan doktor gibi, yönetici-filozof da adaleti uygun dozda yalanla inşa edebilmektedir; çünkü hakikatin ışığından uzakta kalmak, yönetici-filozofun uygun zehri yalan ile sağaltabileceği patolojik bir durumdur. Tikel çıkar ile adaletin yeryüzündeki taklidi arasındaki uyumu kendi başına yakalayamayan yönetilenlerin yardımına bu uyuma imkân tanıyan filozofun ilacı olan yalan koşar (Simpson, 1996: 49).

İnsan zaman zaman kendini yalan söylemek zorunda bulur: aklı henüz yaşamın zorluğunu kavramaya müsait olmayan gençlerin eğitiminde, düşmanla ya da cinnet getiren bir arkadaşla karşılaşıldığında ve nihayetinde sitenin iyiliği için. Yönetici-filozof da idare ederken sitenin bütüncül iyiliğini göremeyenlerin dünyasının gerektirmesi nedeniyle, kendi tekelinde olan sanatı, yalan söyleme sanatını kullanır. Platon için mesele bu ilacın kim tarafından kullanıldığıdır. İyi eğitimli, yalan söylemek için gerekli tedrisatı almış biri tarafından siteyi yönetmek amacıyla yalana dikkatlice başvurulmalıdır (Rinella, 2007: 149).

> "Sonra, durmadan bir modele, bir resme bakarak eserlerini tamamlamaya çalışırlar. Bir yandan doğruluğun, güzelliğin, ölçünün ve diğerlerinin özüne, bir yandan da, bunlardan insanlar için çıkarttıkları taslağa bakarlar. İnsan renklerini, sanatlarına göre ezer, birbirine karıştırır ve Homeros'un insanlarda rastlayıp da, Tanrısal dediği örneği, hep göz önünde tutarlar" (Devlet, 501-b).[11]

[11] Platon (2008), *Devlet*, çev: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Yönetici-filozof, idealar ve onların gerçekleşimi arasında bir köprü rolü üstlenir. Filozof olarak, gün ışığındadır ve iyinin ne olduğunu bilir; beri yandan yönetici sıfatıyla mağaranın karanlığına geri döner ve görünüşlerle karşılaşır, kanılarla burun buruna gelir, taklitlerin dünyasına adım atar (Simpson, 1996: 50). Fakat orada gördüklerini mağara sakinlerine anlatmaz, onları hakikate çağırmaz; aksine, mağaranın içini, onun doğasına uygun şekilde düzenlemeye girişir.

Hatırlanacağı üzere Platon mağara alegorisinde insanların mağarada ellerinden ve boyunlarından zincire vurulmuş halde yaşadıklarını hayal etmemizi bekler. Bu mağarada yaşayan insanlar o derece sıkı zincirlere vurulmuşlardır ki kafalarını dahi oynatamamaktadırlar. İnsanların arkasında bir ateş yanmakta ve bu ateşin verdiği ışık kullanılarak bir perde aracılığıyla kuklaların yansıları insanlara izlettirilmektedir. Mağarada yaşayan insanların gördükleri, şeylerin sadece yansılardır. Platon bu insanlardan birini zincirlerinden kurtararak mağaranın dışına çıkarır:

> "Mahpuslardan birini kurtaralım; zorla ayağı kaldıralım; başını çevirelim, yürütelim onu; gözlerini ışığa kaldırsın. Bütün bu hareketler ona acı verecek. Gölgelerini gördüğü nesnelere gözü kamaşarak bakacak. Ona demin gördüğün şeyler sadece boş gölgelerdi, şimdiyse gerçeğe daha yakınsın, gerçek nesnelere daha çevriksin, daha doğru görüyorsun, dersek; önünden geçen her şeyi birer birer ona gösterir, bunların ne olduğunu sorarsak ne der? Şaşıra kalmaz mı? (...). İşte ancak o zaman anlayabilir ki, mevsimleri, yılları yapan güneştir. Bütün görünen dünyayı güneş düzenler. Mağarada onun ve arkadaşlarının gördükleri her şeyin asıl kaynağı güneştir" (Devlet, 514-a; 516-c).[12]

Buradaki güneş figürü adalet ideasıdır ve filozof onu gördüğü için yönetme hakkını kazanır. Fakat yönetici-filozof

---

[12] Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz çevirisi.

olabilmek için "güneşi" görenin onu tefekkürle yetinmemesi, mağaraya geri dönüp mağaranın işleyişine uygun olarak, yani yansımaları gözeterek orayı düzenlemesi gerekir. Mağaranın doğası gereği bu girişim yönetici-filozofun yalana başvurmasını kaçınılmaz kılar.

Yalan Değil İroni

Metni tamamlamadan önce, Kateri Carmola'nın, Platon'un *soylu yalan*la ideal site ile yalan arasında bir denklem kurmadığı, bilakis ideal bir site kurmanın imkânsızlığını vurguladığı yollu yorumunu burada kısaca irdelemek istiyorum. Platon'un metoduna ilişkin bu argüman, onun asıl söylediklerinin kullandığı yöntem olan *ironi* nedeniyle gözden kaçtığı şeklindedir. Kateri Carmola, Platon'un yalanı olumlamadığını, aksine, maksadının *soylu yalan* aracılığıyla ideal bir site kurmak isteyenlere ders vermek olduğunu ifade eder. Ona göre Platon'un niyeti kurucu neslin, yani otoritenin genç kuşaklarda yarattığı kızgınlığın anlamsızlığını göstermektir. Sokrates'in hedefi, tam da kurucu atalar -otorite- ile genç nesiller arasındaki çatışmanın yıkıcılığını gidermektir. Yazar, *soylu yalan*la iç savaşa ve siyasal parçalanmaya neden olan kuşaklar arası şiddete dikkat çekildiğini belirtir (Carmola, 2003: 41-42).

Carmola'ya göre *Devlet*'in birinci kitabının sorunsalını, diyalogda yer alan üç adalet tanımının yerine konacak daha sahih bir tanım arayışı oluşturmaktadır. Cephalus tarafından daha ziyade dinsel kurban ekseninde tanımlanan ya da Thrasymachus'un güçlünün iradesi olarak gördüğü adalet kavrayışından farklı bir izaha ulaşılmaya çalışılır. Mesele ideal sitede adaleti tesis etmek olunca *Devlet*'teki tartışmada özellikle Thrasymachus'un öfkesi nezdinde kuşaklar arası gerilime bir dip akıntısı olarak dikkat çekilir (Carmola, 2003: 44). *Soylu yalan*, kökene ilişkin bir hikâye olarak kurucular arasında gizli bağlar kurar ve kurucular, yöneticiler ve tebaa arasında keskin

bir sınırın var olduğu algısını yaratır. Fakat Carmola'ya göre Sokrates, Machiavelli değildir ve siyasal hastalıklar için yalanı fütursuzca savunmaz. Mesele yalanın ne kadar absürt ve cezbedici olduğuna dair bir his oluşturmaktır. Sokrates, Glaucon'a, ebeveynlerin reddini içeren kuruluş mitlerinin aldatıcı ve yanlış olduklarını öğretmek istemektedir. Tarihsel geçmişin etkisinin reddi, otonomi arzusu, koruyucuların yaşamında görüldüğü üzere sitenin ailesel bağlara sahip olmaması sonucunu doğurur. Saf bir adaletin tesis edilmesi bütün tarihsel ve siyasal gerçekliğin askıya alınmasına, silinmesine bağlıdır ve bunun bizzat kendisi açıkça bir yalandır (Carmola, 2003: 51).

Soylu yalan, ergen arzularını dizginlemek için devreye sokulmuştur; bu yalan, mitik bağımsız bir düzenle birlikte siyasal tartışmayı ve kavgayı, düzensizliği ikame eder. Carmola'ya göre, Sokrates kendi anlatısının açıkça yalan olduğunu belirtir. Böylece Glaucon'un tersi bir konumu savunduğunu ilan eder. Sadece yalan üzerine temellenen kurgusal bir devlet, siyasal taleplerden ve arzulardan azadedir. Böyle bir sitede ancak adalet tanrısal olabilir; oysa olumsal ve istikrarsız inşalar arasında tanrısal adaletten bahsedilemez. *Soylu yalan*, Glaucon'un adalete ilişkin çıkarımlarının gerçeklikten uzaklığını göstermek için öne sürülür. Adaleti otonominin ürünü olarak değerlendiren anlayış için ders verme niyeti taşır *soylu yalan*. Bu anlamda Glaucon, güçlünün eylemleri ya da atalara tutkuyla bağlılık bağlamının dışında, adaletin insani ilişkilere ve davranışlara uygun bir tanımını yapmaya davet edilir. Glaucon, gizli bilgilerin yegâne sahibi olarak kurgulanırken aslında ondan kendi fantezilerini ve fikirlerini düşünmesi istenir. Bu anlamda Glaucon, öncelikle yalan konusunda kışkırtılır, sonra onaylanır ve en sonunda eleştiriye tabi tutulur (Carmola, 2003: 57).

Platon'un Sokrates aracılığıyla *Devlet*'teki niyeti, adaletin gerçeklikle bağını inşa etmektir, yoksa Glaucon nezdinde gençlerin bağımsızlık hevesini körüklemek ya da ebeveynlerin otorite konusundaki takıntılarını pohpohlamak değildir. Car-

mola'ya göre *Devlet* hınçla karakterize olan bir siyaset anlayışının ötesinde bir kavrayış geliştirmeye çalışır. Adalet çok boyutludur, mutlak hakikat ile mutlak sahtelik arasında bir yerlerde bulunur. Böyle bakıldığında *soylu yalan*, Glaucon'un mutlak otonomi arzusuna, yurttaşların ruhları üzerinde mutlak hâkimiyet tutkusuna ve şeffaf sınır kavrayışına karşı geliştirilen *ironik* bir anlatıdır. Glaucon'un arzuladığı site ancak bir yalanın ya da kurgunun ürünü olabilir oysa gerçek adalet ne bu kadar açıkça tanınabilir ve ne de kolayca inşa edilebilir. Glaucon, adaleti gerçeklikten kopartır. Platon gerçeklikten ayrılmaya ve tiranik eğilimlere yanıt vermek için *soylu yalanı* kurgular. Carmola'ya göre böylece, gençlerin geçmişin mirasına başvurmadan kurmak istedikleri siyasal inşanın "absürtlüğü" sergilenir (Carmola, 2003: 58).

Fakat Carmola'nın iddiası kanımca Platon'un siyasetin doğasına ilişkin bakışını yeterince ele alamamaktadır. Platon için mesele içinde yaşanan dünyanın "karanlığıdır" ve örneğin yalana daha mesafeli durduğu öne sürülebilecek filozofun *Yasalar* adlı bir diğer eseri de adil bir sitenin koordinatlarının yine -geniş anlamıyla- *pseudos*tan geçtiğini gösterir. Yasanın önemini vurgulayan metin, yalanla mesafeli olsa dahi insani ilişkiler alanında kurgunun, aldatmanın yani *pseudos*un etkisini ortaya koymaya devam eder ve buradan hareketle siyasal bir inşaya girişir.

Yasalar'da -David Lay Williams'ın argümanı takip edilerek söylenirse- insanın doğasına ilişkin belirgin bir kırılma yaşanır, özellikle yöneticilerin doğasının bozulmaya daha yatkın olduğu saptanır. Bu nedenle Platon tarafından insan doğasının bu bozulma olasılığına karşı çeşitli denge ve fren sistemleri, yasal düzenlemeler yapılandırılmıştır (Williams, 2013: 378).

> "İnsanların yaşamında pek çok güzellik bulunduğu halde, bunlardan birçoğunun doğasında bu güzellikleri kirleten ve lekele-

yen habis güçler bulunur: özellikle de adalet; bütün insan ilişkilerini uygarlaştırmış olan adalete nasıl olur da insanlar için güzel denmez?" (Yasalar, 937-e)

Yasalar'da filozofların hesapsız yönetiminin yerini yasa almıştır, yasanın mutlak egemenliği söz konusudur. Çünkü insan, doğası gereği kendi çıkarını gözetir. Bu doğa, insani ilişkileri düzenlemeye ehil değildir; düzen yasa tarafından sağlanır. Yazara göre *Yasalar*'da insan doğasının eksikliği vurgulanır (Williams, 2013: 380) ve yöneticiler dâhil olmak üzere herkes yasanın şemsiyesi altına yerleştirilir.

"Yöneticiler' denenlere şimdi "yasaların hizmetkârları" adını vermem, yeni bir ad bulmak hevesiyle değil; bir kentin kurtuluşunun ya da yıkılışının her şeyden çok buna bağlı olduğunu düşünüyorum da ondan. Çünkü bir devlette yasa güçsüzse ve çiğneniyorsa, bence yıkılış çok yakındır; ama yasa yöneticilerin üstündeyse ve yöneticiler onun kölesi ise, devlet kurtuluş ve tanrıların kentlere verdiği bütün nimetlere kavuşur" (Yasalar, 715-d).

Fakat yasanın bu kuşatıcı şemsiyesi kurguyu dışarıda bırakmaz. *Yasalar*'da bu kurgu, çocuklara anlatılacak mit ile ilişkilidir ve onlara erdemli bir yaşamın acıdan daha fazla haz vereceğini öğretmeye yöneliktir:

"Bundan sonra söyleyeceğim şu: üç türlü koronun olması, hepsinin de çocukların ruhunu henüz genç ve körpe iken, açıkladığımız ve daha açıklayacağımız bütün öteki güzel şeyleri anlatarak büyülemesi gerektiğini ileri sürüyorum; bunların başında da şu gelmeli: tanrıların en zevkli yaşamla en iyi yaşamın aynı olduğunu söylediklerini belirtmekle, en doğrusunu dile getireceğiz ve inandırmamız gereken kimseleri başka bir şey söylemektense, daha çok inandıracağız" (Yasalar, 664-b).

Soylu yalan, Williams'a göre, belirli bir amprik gerçeği değiştirmeye dönükken *Yasalar*'da hakikat yerinden edilmez. Söz konusu olan, hakikatin başka bir formda anlatılmasıdır (Williams, 2013: 386). Yazar *Yasalar*'da mitin, *Devlet*'te ise yalanın ağır bastığını ileri sürmektedir. Her ne kadar çocuklar mitlere gerçekmiş gibi inansalar da olgun insanlar, mitlerin hizmetinde olduğu daha yüksek bir hakikatin varlığını kolaylıkla sezerler (Williams, 2013: 389). "Nasıl ideal devlet modelinde çeşitli mitoslar, yararlı yalanlar yoluyla siyasal sistemi benimsetmeye çalışan, yani yönetilenlere karşı hiçbir zaman çıplak şiddeti ya da gücü özel olarak öne çıkarmaya çalışmayan bir Platon varsa, burada da Platon, yönetilenler ve yasa koyucu irade arasında yalnızca güç ilişkisini öne çıkarmaz. Kuşkusuz, yasa bir güç öğesini içinde taşıyacaktır, yoksa sonuç doğurucu bir işlev üstlenemeyecektir, ama aynı anda yasa yönetilenleri, kendisine tabi olanları iknaya, gönüllü itaate razı etmeye yönelik bir işlevi de barındırmalıdır." (Yalçınkaya, 2015: 118). Dolayısıyla yalan ya da mit insani dünyanın bir parçasıdır, her ikisi de *pseudos*un içinde yer alır. Platon için mesele, insani ilişkiler alanının ve özellikle siyasetin kendine has doğasının tanınması ve ona uygun bir düzenin kurulmasıdır. Mesele dünyayı yalan ve mit ile birlikte şekillendiren siyasetin doğasının tanınmasıdır. *İroni*ye atıfla Platon'un asıl meselesinin kuşaklar arası gerilim ve otorite meselesi olduğunu öne sürmek, kanımca, *soylu yalan*la vurgulanan insani ilişkiler ağının "doğasının" Platon'ca dikkate alındığını gözden kaçırmaktır.

Kateri Carmola, *soylu yalanı* Platon'un metafizik öncülünden ayırarak okumaktadır (Moore, 2009: 115). Bu öncül, filozofun idealara uygun olarak dünyanın karanlığına geri dönüp onu doğasını gözeterek biçimlendirmesi üzerine kuruludur. Yönetici-filozofun adalet ideasıyla kurduğu bu ayrıcalıklı ilişkiyi bir kenara bırakmak, tartışma konusu metinlerin metafizik kabulünün görmezden gelinmesiyle sonuçlanır.

Platon, mağaranın sahip olduğu niteliklere uygun olarak ideal bir site tasarlar ve bu tasarı, hareket noktasını teşkil eden gerçeklik nedeniyle *pseudos*a ihtiyaç duyar. Ayrıca Carmola'nın yorumu Platon'un yalanın gündelik yaşam içindeki yerini neden ısrarla işlediğini açıklamakta yetersiz kalır. Adalet ile hakikati söylemenin neden en başından itibaren ilişkisiz görüldüğü sorusu da bu yorumun izinden gidildiğinde cevapsız kalmaktadır. Bu nedenle kanımca *soylu yalan*, öncelikle Platon'un felsefi sistemi ile birlikte ele alınmalı ve *soylu yalan*ın içeriğinin, insani alanın ruhuna uygun bir şekilde düzenlemesiyle ilgili olduğu vurgulanmalıdır.

Sonuç Yerine

Platon Sokrates'in eliyle yalanı, bir yandan düzenlenmeye çalışılan uzamın bir gerekliliği diye sunarak, diğer yandansa sitenin iyiliğini kavramaya ehil bir yönetici tarafından kullanıldığını gerekçe göstererek kabul edilebilir kılar. Yalan, siyasal düzenin yanı sıra yöneticinin doğasından da meşruiyet kazanır. Yalanın edindiği meşru konum, onu dile getiren yönetici-filozofun sarsılmaz karakterinden neşet eder. Platon şairlerin, retorikçilerin hakikatten uzaklaştıran gerçek yalanlarının karşısına siyaseten hakikatin parıltılı yolunu düzenleyen yöneticilerin sözdeki yalanlarını yerleştirir. Siyaseten yalan, sağlık için gerekli olan ve uygun dozda kullanılan bir zehirdir. Zehir olarak yalanı, ancak zehir dengesini ayarlayabilen ve bu bilgiye vakıf olan kullanmalıdır.

Yönetici-filozofun uzmanlığında yeryüzü, "ideal"e doğru deva ve zehir dengesi uyarınca ilerlerken, hakikatin tanığı ve yüklenicisi olan yönetici-filozof, mağaranın hakikatini gözeterek eyler. Andreas Kalyvas'ın 2011 yılında yaptığı "Lying and Politics: Lying and Freedom" başlıklı konuşmasını dikkate alırsak Platon için siyaset tam anlamıyla, mağara etkinliğidir; tanrılar ulaşılmaz doğaları gereği siyasal alanın

içinde değillerdir. İnsani ilişkiler ağını tanımlayan özellik, karanlıkta yürütülüyor olmasıdır. Tanrıların erişiminin ötesinde olan -unutulmamalıdır ki tanrılar yönetme ehline sahip değillerdir- bu alanda faaliyet yürüten filozof, kurgular yaratır. Topluluğu idare ederken aldatmaya, hileye ve siyasal eylemcinin de paylaştığı bir yeti olan yalana başvurur. Yönetici-filozof, hakikate erişimdeki eşitsizlik nedeniyle hiyerarşik bir düzenin temsilcisi olmakla birlikte aynı anda "mağara"nın gerçekliğine uygun davranması bakımından siyasal eylemcinin araçlarını kullanır (Kalyvas, 2011).[13] Benzer şekilde Ahmet Murat Aytaç'ın (2018) bu kitapta yer alan söyleşisinde ifade etiği gibi, Platon'un mağara alegorisinde insanları, bu yanılsamadan kurtarmak isteyen, onları hakikatin "güneşinden" yararlansınlar diye mağaranın dışına çıkarmak isteyen kişi filozoftur ve hakikatlerle olan bağından ötürü yönetmek onun ayrıcalığı olmalıdır. Aytaç'a göre burada siyasetin hedefi ise "gölgelerin" ilişkilerini düzenlemek, başka bir deyişle mağaranın içine çekidüzen vermektir, mağarayı terk-i viran eylemek değildir. Yönetici-filozofun çekidüzen verme eylemi de mağaranın düzeni içinde yer alır.

Platon'un yönetici-filozofu, güneşi gördükten sonra mağaranın içini düzenlemeye girişir çünkü siyaset, insana özgü bir alan olarak bir gölgeler oyunudur. Bu nedenle girişte kısaca bahsettiğim Arendt'in, felsefe ile siyaset arasındaki uçurumun Sokrates'in idamı sonrasında felsefenin siyasete hakikati dayatmasıyla paralel olarak büyüdüğünü iddia etti-

[13] Kalyvas, siyasal eylemciye atfettiği bu özelliği Arendt'ten göndermeyle dile getirmektedir: "Doğası gereği bir oyuncudur o; şeylerin olduklarından farklı olmalarını istediği için... ne olmadıklarını anlatır. Bu gizemli yeti ile eylemde bulunma, yani gerçekliği değiştirme yeteneğimiz arasında var olan inkâr edilmez yakınlıktan yararlanır (Arendt, 1996: 302). Doğruluk hiçbir zaman siyasi erdemler arasında sayılmamıştır, çünkü en meşru siyasi faaliyetler arasında yer alan dünyanın ve koşullarının değiştirilmesine olan katkısı gerçekten de yok denecek kadar azdır" (Arendt, 1996: 303).

ği ve Platon'u bu uçurumun kökenine yerleştirdiği metin, *Philosohy and Politics* (1990), burada sunulan argümanla yeniden okunmalıdır. *Filozof,* gördüğü hakikat doğrultusunda yeryüzünün istikametini değiştirmeye çalışacaktır ve fakat aynı anda içinde bulunduğu durumun -yani tanrıların diyarında bulunmadığının- da bilincindedir. O, siyasal ilişkiler ağını düzenlerken düzenlediği şeyin özgünlüğünü tanır. Arendt'in felsefe ile siyaset arasındaki ayrıma dair yorumuna, siyasetin kurgusal gücünün (Critchley) ya da *psödolojisi*nin (Derrida) *filozof* tarafından kayıt altına alındığı şerhi düşülmelidir. *Filozof,* daha en başından savaş açtığı siyaseti onun araçlarıyla ortadan kaldırmak istemektedir.

Kaynakça

Arendt, Hannah (1990), "Philosohy and Politics", *Social Research*, 57(1): 73-103.

Arendt, Hannah (1996), *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aytaç, Ahmet Murat (2018), "Hakikatin kendinden menkul bir enerjisiyoktur, hakikati savunmak gerekir", *Soylu Yalan, Hakikatsiz Siyaset, İyi Yaşam* içinde (ed). Betül Yarar, Ankara: Phoenix Yayınevi, 177-209.

Carmola, Kateri (2003), "Noble Lying: Justing and Intergenaral Tension in Plato's Republic", Political Theory, 31(1): 39-62.

Critchley, Simon (2012), The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology, London: Verso.

Derrida, Jacques (2002), "History of the Lie: Progolema", Without Alibi (içinde), çeviren ve derleyen: Peggy Kamuf, Stanford: Stanford University Press, 28-70.

Euripides (2013), Helena, çev: Yılmaz Onay, İstanbul: Mitos Boyut.

Hesk, Jon (2000), Deception and Democracy in Classical Athens, UK: Cambridge University Press.

Kalyvas, Andreas (2011), "Lying and Politics: Lying and Freedom", https://vimeo.com/24274677, erişim tarihi: 23/12/2012.

Moore, Kenneth Royce (2009), "Platonic Myths and Straussian Lies: The Logic of Persuasion", Polis, 26(1):89-115.

Page, Carl (1991), "The Truth about Lies in Plato's Republic", Ancient Philosophy, 11: 1-33.

Pettersson, Olof (2014), "Political Reluctance: On the Noble Lie in Plato's Republic", http:// nb. vse.cz /kfil/ elogos/ history/ pettersson14.pdf, erişim tarihi: 30/06/2015.

Platon (1998), Devlet, çev: Azra Erhat ve Türkan Tunga, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

Platon (2008), Devlet, çev: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Platon, (2007), Yasalar, çev: Candan Şentuna - Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Rinella, Michael A. (2007), "Revisiting the Pharmacy: Plato, Derrida and the Morality of Political Deceit" Polis, 24(1):134-153.

Simpson, David (1996), "Administrative Lies and Philosopher-

Kings", Philosophical Inquiry, 18: 45-65.
Simpson, David (2007), "Truth, Truthfulness and Philosophy in Plato and Nietsche", British Journal of Philosophy, 15(2): 339-360.
Williams, David Lay (2013), "Plato's Noble Lie: From Kallipolis to Magnesia", History of Political Thought, 34(3):365-392.
Yalçınkaya, Ayhan (2015), "Platon'un 'Bilişi'", Batı'da Siyasal Düşünceler ed. Mehmet Ali Ağaoğulları içinde, İstanbul: İletişim, 91-124.
Zembaty, Jane S. (1998), "Plato's Republic and Greek Morality on Lying", Journal of the History of Philosophy, 26(4): 517-545.

Politik Bir Erdem Olarak Parrhesia

Nazile Kalaycı

İnsanlar için en güzel şeyin ne olduğu sorulduğunda,
Diogenes'in yanıtı *parrhesia* (doğruyu söylemek) oldu.[1]

Günümüzde ikiyüzlülük bir deha olmuştur...
Fizyolojik olarak bakıldıkça, hepimiz *yanlışız*.[2]

Nietzsche derin bir hastalıktan muzdarip modern insanı biyolojik bakımdan çelişik bir varlık olarak belirlemekte, onun "aynı solukta hem evet hem de hayır deyişinde" içgüdülere kadar sirayet eden bir yozlaşmanın izlerini görmekteydi. Pek çok eserinde ahlâkı sorunsallaştıran ve onun kökensel ahlâksızlığını/*yanlışlığını* ortaya koyan Nietzsche'nin yozlaşma ya da dekadans olarak adlandırdığı bu hastalık ile çağımızın nemelazımcı bir ahlâka hizmet eden sinizmini bir arada düşünmek yanlış olmasa gerek. Bu yazıda, bir doğruyu söyleme biçimi olarak *parrhesia* bu çağdaş sinik tavrın karşıtı bir pratik ve politik bir erdem olması bakımından ele alınacaktır. Bu

---

1 Diogenes Laertios, *Lives and Opinions of Eminent Philosophers in the Ten Books*, Loeb Classical Library, çev. R.D. Hicks, Harvard University Press, 1925, VI: 69.

2 Friedrich Nietzsche, *Der Fall Wagner*, Werke in Drei Bänden, 2. cilt, haz. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1965, s. 938.

nedenle yalan ve politika ilişkisine hakikati üretip kullanıma sokma gücüne sahip olan politikacılar -muktedirler, tarihçiler, gazeteciler, bürokratlar vd.- açısından değil, sıradan insan ya da yurttaş ile ilgisinde bakılacak, maruz kaldığımız yalanlardan ziyade kendi yaşamlarımızda yalanlara ne kadar eşlik ettiğimiz tartışma konusu edilecektir. Bu odaklanmanın nedeni elbette yalan üreten makineleri masumlaştırmak değil, bir *ethos* yaratamamış, bir kendilik inşa edememiş kişinin sistematik olarak söylenen yalanlar karşısındaki zayıflığına ve bu yalanların devam ettirilmesi konusundaki bilinçli ya da bilinçsiz ısrarına dikkat çekmektir. Açıktır ki böyle bir bağlamda "doğru"dan anlaşılan, bir önermenin olgulara uygunluğu anlamına gelen epistemolojik doğruluk olamaz; doğruluk burada varoluşsal bir belirlenime sahiptir. Böylesi bir doğrunun kanıtlanma yeri de önermelerden ya da olgulardan ziyade yaşamlardır.

Bu yazıda sırasıyla, antik çağlardan günümüze politikanın ve yurttaşın geçirdiği dönüşüm Atina demokrasisinden hareket edilerek ve özellikle *parrhesia* kullanma hakkı bağlamında ele alınacak. Günümüzde politik yaşamdan dışlanan yurttaşın bir tüketici/müşteri olarak nasıl inşa edildiğine ve pazarın talepleri doğrultusunda manipüle edilen tüketici ile modern kölelik arasındaki ilişkiye bakılacak (I), yalancılık ile kölelik, hastalık ile köleliği istemek arasındaki ilişki, Nietzsche ve Spinoza'dan yola çıkılarak tartışılacak (II), *parrhesia* hakkını kullanamamanın kölelikle ve hastalıkla ilişkisi klasik tragedyalardan bir örnekle belirlenecek (III), *parrhesia*'nın ne türden bir doğruyu söyleme biçimi ve *parrhesiastes*'in nasıl bir kişi olduğu (Sokrates ve Diogenes'in yaşam pratiklerinden hareketle) ele alınacak (IV) ve son bölümde doğruyu söyleme pratiği ile günümüz sinizmi arasında bir karşılaştırma yapılacaktır (V).

I-*Politikanın Krizi: Politik Özneden Tüketici Özneye*

Günümüzde nadiren rastlanan politik bir erdem olan *parrhesia* (doğruyu söyleme, dürüst konuşma, özgür konuşma hakkı) Atina demokrasisinde *isegoria* (eşit konuşma hakkı), *isotimia* (her makama gelebilme hakkı) ve *isonomia*'nın (iktidara eşit katılım hakkı) yanı sıra yurttaşlara tanınan bir haktır. Foucault'ya göre, her ikisi de konuşma özgürlüğünü düzenleyen haklar olmakla birlikte *isegoria* ile *parrhesia* arasında önemli bir fark vardır: *Parrhesiapolis* tarafından yurttaşlara tanınan bir hak olmanın ötesinde, yurttaşın belirli bir pratik içinde edindiği bir haktır; bu nedenle sadece bazı yurttaşlar bu hakkı kullanabilmekte ve diğer yurttaşlardan farklı bir konuma (doğruyu söyleyen kişi olarak *parrhesiastes* konumuna) yerleşebilmektedir. Bu durumda *isegoria*'nın önemi *parrhesia*'yı mümkün kılan yasal bir güvence olmasıdır. Atina demokrasisi özgür konuşma hakkını eşitlik ilkesine göre dağıtmak suretiyle *parrhesia* pratiğini mümkün kılan bir politikayı inşa edebilmiştir. Her ne kadar yasalarla tam olarak güvence altına alınmış olmasa da (örneğin bu hakkını kullanan Sokrates ölümle cezalandırılmıştır), Atinalı bu haktan mahrum olmayı kölelikle eş tutmuştur (Foucault, 2005: 19). Atina demokrasisi *isonomia, isegoria, isotimia, parrhesia* ve bir de o dönemde bunların vazgeçilmez koşulu sayılan dostluk (*philia*) ve akla dayalı iknaya (*peitho*) dayanır. Öte yandan *polis*'te hak sahibi olmak temsili demokrasilerde olduğu gibi değildir; yurttaşlık bir görev olduğu için haklar görev dağılımının düzenlenmesine dairdir. Kısacası yurttaşlar ancak politika yaşamında aktif rol alarak ve bu görevlerini yerine getirebilmek için hak sahibi olmaktadırlar.

Biliyoruz ki Atina demokrasisinde yurttaş statüsüne sahip olanlar sınırlıdır: Köleler, kamu köleleri (*demosioi*), azatlılar (*metoikoi*), işçiler (*banausoi*), yabancılar (*ksenoi*), yerleşimciler yurttaş olamazlar. Kadın ise özgür olmasına rağmen yurttaş değildir. Mutlak anlamda (*haplos*) yurttaş yargıya ve yönetime katılmaya göre belirlenir; yurttaş, yargıya ve yönetime katılabilendir (*me-*

tekhein kriseos kai arkhes). "Böylesi insanların çokluğu ise *polis*'i oluşturur. *Polis*, yurttaşların bir yönetim şekline göre oluşturdukları bir ortaklıktır" (Aristoteles, 1998: 6b-5). O dönemlerde yurttaşlık payesini elde edenlerin sayısı azdır ama yönetime doğrudan katılan yurttaşlar da geniş haklarla donatılmıştır. Yöneten-yönetilen ayrımı mutlak değildir; yurttaşlık görevleri sırayla ya da kurayla dağıtılmaktadır. Çünkü sırası gelen ya da kurada çıkan her kişi, görevi yerine getirebilecek bir *ethos*'a ve politik yaşamın ihtiyaç duyduğu erdemlere sahiptir. Yurttaşın karakteri hem adil politikanın şartıdır hem de yurttaş politika yaparak kendi karakterini inşa etmektedir. Aristoteles insanı "politika yapan canlı" (*zoon politikon*), politikayı da *leksis-praksis* birliği olarak belirlerken insanın ancak politika yaşamıyla bir *ethos* inşa ederek kendi tamlığına, *entelekheia*'sına ulaşabileceğini vurgulamak istemiştir. Dolayısıyla kendi kimliğini inşa etmek, kamusal alanda farklılığını ortaya koymak bir yurttaşlık eylemidir. O dönemde "politika yapmak" ile "yaşamak" arasında vazgeçilmez bir ilişki vardır. Yaşamaktan kasıt da canlılık, dirim anlamına gelen yalın yaşam (*to zen*) değil, etik ve teorik etkinliği kapsayan iyi yaşamdır (*eu zen, bios*). "Bu iyi yaşam, bütün insanların hem tek tek hem de ortak olarak güttükleri en yüksek amaçtır" (Aristoteles, 1998: 8b-23).

Köleliğin hüküm sürdüğü eski zamanlardan günümüze kadar yurttaş statüsüne sahip olanların sayısı artmış, ne var ki yurttaşın politik işlevi giderek azaltılmış ve neredeyse büsbütün yok edilmiştir. Politik alandaki daralma yurttaşın kimi eylemleri yasadışı addedilip siyasallıktan uzaklaştırılarak, evcilleştirilip politik niteliğinden koparılarak, görmezden gelinip siyaseten yok sayılarak ya da kanaatleri basın yayın organları aracılığıyla güdümlü şekilde oluşturularak gerçekleşmiş, bu daralmada yurttaşın hanesinde kalan, seçimlerde sandık başına giderek oy kullanmak olmuştur. *Tekhne politike*'nin Eski Yunan'dan günümüze önceden hesap edilmiş sonuçlara ulaşabilmek için yurttaşların iradesini kasıtlı bir şekilde yönlendirmeye

hizmet eden bir tür toplum mühendisliğine dönüşmüş olduğu göz önünde tutulduğunda seçim sandığından çıkanın yurttaşın iradesi olduğunu düşünmek de doğru olmayacaktır. Yurttaşın politikaya dâhil olarak devletin ortak hayatına katılma talebi, günümüzde özel çıkarların korunması ve sürdürülmesi lehine büsbütün bertaraf edilmiştir. Oysa insanı yurttaş yapan, devletin "ortak" hayatına katılarak siyaset yapma vasfıdır. Bu bakımdan günümüzde yurttaştan söz etmek de anlamsızlaşmıştır. Politik yaşamın yurttaşın aleyhine daralması sürecinde yitirdiğimiz şey, sahici bir kendilik inşa ederek "tamlığa", *entelekheia*'ya ulaşabilme ya da *eidos*'u gerçekleştirme imkânıdır.

Michel Foucault yurttaşlık vasıflarının teker teker yitirildiği bu süreci politikanın biyopolitikaya dönüşmesi bağlamında ele alır. Günümüzde iktidar mekanizmaları bedene, yaşama, yararlanılabilir olması doğrultusunda insan türüne yönelmiş (Foucault, 1993: 151), insanın kendi yaşamını örgütleme olanağı elinden alınmıştır; amaç itaatkâr beden -bağımlı kılınabilen, kullanılabilen, geliştirilebilen beden- yaratmaktır. Artık bedenleri kitlesel ve tekdüze bir şekilde dize getirmenin modası geçmiştir; onları ayırmak, çözümlemek, farklılaştırmak gerekmektedir (Foucault, 2006: 255). Bedenler ayrıntılı olarak işlenmek suretiyle daha incelikli bir baskıya ve daha katı bir bağımlılık ilişkisine de yatkın hale getirilebileceklerdir (2006: 211). Birer bilgi nesnesi olarak ele alınan birey, iletişimin öznesi değildir artık; yeni iktidar tarzı karşılıklılığı ve ikna etmeyi gereksiz kılmıştır. Disipline dayalı bu iktidar tipi, Foucault'ya göre, hastanelerde, hapishanelerde, tımarhanelerde, lojmanlarda, fabrikalarda, okullarda, atölyelerde, kışlalarda kendini kurmakta ve devam ettirmektedir. Günümüzdeyse iktidarın kendini kurduğu yerlerden belki de en önemlisi AVM'lerdir.[3] AVM'ler insan-

[3] Bu mekânlarda disiplini sağlayan uygulamaların hepsini AVM'lerde de görmek mümkün: 1-İnsanları bir mekâna kapatmak ve kapatılan mekân içinde düzeni ve disiplini sağlamak. 2-Mekânı esnek ve incelikli olarak bölümlemek. 3-Mekânı yararlı ve işlevsel kılmak; tecrit edilmiş bireyi verim-

ların konuşarak eylemde bulundukları Eski Yunan agoralarından, hatta modern zamanların parklarından, pasajlarından, sokaklarından, meydanlarından çok farklı bir yapıda örgütlenmişlerdir. Baumann da ahlaki ilişkiyi olanaksız kılan birliktelik (*togetherness*) biçimlerini incelediği *Parçalanmış Hayat*'ta (*Life in Fragments*), AVM'leri anlık yakınlığın ve ayrılığın mekânları olarak belirlemekte, buralarda kurulan kamusallık tipini seyyar oluşuyla işaretlemektedir (*mobile togetherness*). Birey AVM'lerde mekânın hareketine bağlıdır, dolayısıyla özerkliğini kaybetmiştir (Baumann, 1995: 44). Bundan böyle tüketicilerin bir nesne olarak inşa edildiği, bilinçlerin ve istemelerin yönlendirildiği, yurttaşın tüketiciye hatta müşteriye dönüştürüldüğü bir yaşam tarzı, Adorno'nun ifadesiyle "kültür endüstrisi" hâkim olmuştur (Adorno, 2003: 76).

Pazarın talepleri doğrultusunda düşünceleri manipüle edilen, duyguları ve arzuları biçimlendirilen, dahası sistematik şekilde yalana maruz kalan günümüz insanı sağlığını yitirme noktasına varmıştır. Nietzsche'ye göre bu durum rastlantısal bir sonuç değildir, belirli bir iktidar tipinin, devlet mekanizmasına içkin paradoksun kaçınılmaz mantığının bir sonucudur. Nietzsche devleti "iyinin ve kötünün bütün dilleriyle yalan söyleyen kurumsallaşmış bir ahlâksızlık" olarak belirler: "Devlet herkesin kendini yitirdiği, herkesin yavaş yavaş kendi canına kıymasına hayat denen yer"dir (Nietzsche, 1965b: 313-315). Bu mekanizmanın içindeki insan da yalana eşlik etmekte, yaşamını bir yalan olarak devam ettirmektedir; bunun sonucuysa modern köleliktir.

II-Nietzsche modern insanın hastalığını yalancılık ve kölelikle ilgisinde ele alan neredeyse en özgün filozoftur. Onun yalancılıktan ne anladığını farklı şekillerde tartışmak mümkündür: Kişinin "tanrının ölümüyle" tam olarak yüzleşememiş ve

---

li şekilde kullanmak. 4-Unsurları birbirleriyle değiş tokuş edilebilir şekilde düzenlemek, yani bedeni işlevsel olarak indirgemek.

tanrıyı öldürürken insandan, insanlıktan, hakikatten vazgeçememiş olması bir tür yalancılıktır. Ama konumuzla ilgisi açısından asıl önemli olan, Nietzsche'nin "isteme hastalığı" dediği sorundur. İsteme hastalığı, kişinin kendi bedeninden, yaşamından, güç istencinden, doğadan kopması, kendini bütünüyle kurgusal bir dünyaya atıfla kurması ve nihayetinde kendine zarar veren, yaşamını zayıflatan şeyi, köleliği ister hale gelmesidir. Peki, tarihte neler olmuştur da insan kendine zarar veren bu şeyi ister hale gelmiştir? Nietzsche bu soruyu *Ahlâkın Soykütüğü*'nde sorar.[4]

Bundan önce benzer soruları Nietzsche'den çok daha önce soran Spinoza'ya bakmak ilginç olabilir. Spinoza'nın kendi çağının Hollanda'sında muamma olarak gördüğü şey, halkın o dönemin iki partisi (Cumhuriyetçi Parti ve Kalvenist Parti) arasında yaptığı tercihtir. Bir yanda barış siyaseti, liberal ekonomi ve yerel örgütlenme taraftarı cumhuriyetçi parti (De Witt kardeşler), diğer tarafta merkezi devlet yönetimine dayanan, savaş yanlısı, hoşgörüsüz monarşi (Oranj Hanedanı) vardır. Halk ikincisini tercih etmektedir. Bunun üzerine Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de hâlâ güncelliğini koruyan bir dizi soru sorar: "Halk neden bu kadar irrasyoneldir?" "Neden kendi köleliğiyle övünür?" "Neden insanlar, sanki özgürlükleri için savaşırmışçasına kölelikleri için savaşırlar?" "Neden sevgiyi ve sevinci yücelten bir din, savaş, hoşgörüsüzlük, kötü niyetlilik, nefret, keder ve vicdan azabı esinler?" Spinoza kendi yaşadığı dönemde cereyan etmekte olan politik çalkantılarda "despot" ile "köle", "kölelik" ile "keder" arasındaki kutsal birliği teşhis etmiştir: "Despotların örselenmiş ruhlara, örselenmiş ruhların ise des-

---

[4] Nietzsche aynı soruyu düşünce tarihi bağlamında da yineler; bu soruyla ilgisinde *Putların Alacakaranlığı*'nın "Hakiki Dünya Sonunda Nasıl Masal Oldu: Bir Yanılgının Tarihi" başlıklı bölümünde Platon'dan kendi çağına gelesiye felsefe tarihini özetler. Bu tarih hakiki olanın hiç'e dönüşmesinin tarihidir; bundan böyle kitlesel yalanların, olaylara dair total manipülasyonların devri başlayacaktır (Nietszche, 1965c: 963).

potlara ihtiyacı vardır" (Deleuze, 2011: 24). Buradan hareket eden Spinoza *Etika*'da kederden kaynaklanan duyguları (keder, nefret, tiksinti, alay, korku, umutsuzluk, vicdan azabı, acıma, infial, kıskançlık, alçakgönüllülük, pişmanlık, iğrenme, utanç, yerinme, öfke, öç, zalimlik) ve bu duyguların birbirlerine zincirlenişini ele alır. Amacı kederden uzak bir hayatın nasıl mümkün kılınabileceğini, sevinç duygusunun azami seviyesine nasıl ulaştırılabileceğini, özgür ve etkin duyguların kaynağı olan fikirleri oluşturmayı nasıl başarabileceğimizi araştırmaktır (Deleuze, 2011: 37-38).

Gerek Spinoza'nın gerekse Nietzsche'nin tehlikeli gördüğü durum kölelik değil, kölelik arzusudur. Kölelik arzusuyla mücadele etmek kölelikle mücadele etmekten daha zordur. Spinoza'nın teşhis ettiği durum Nietzsche'nin çağında hastalık seviyesine ulaşmıştır. Nietzsche bu hastalığın uzak kökenlerini belirleyebilmek için içgüdüsel olanın soykütüğünü çıkarır. Çünkü mesele bir bilgi sorunu değildir artık; bu nedenle yanlış bilginin yerine doğrusu konarak ya da eleştiri yoluyla düzeltilemez. Tekrar edersek, sorun, yaşanan, sevilen, kendilerine dayanarak bir kimlik inşa edilen, bu nedenle artık neredeyse vazgeçilemez hale gelen yalanlardır. *Ahlakın Soykütüğü*'nde "Söz verebilen bir hayvan yetiştirmek nasıl mümkün oldu?" sorusundan yola çıkan Nietzsche, insanlığın tarih içinde bir acı belleğiyle donatılmak suretiyle evcilleştirildiğini, böylelikle sağlıklı, güçlü içgüdülerinden koparılarak içgüdüsel bakımdan hastalandığını dile getirir. Nietzsche'ye göre, bellek sadece zihindeki imgeleri düzenleyen bir yeti değildir, aynı zamanda insanı bir vicdan azabıyla (*schlechtes Gewissen*), bir hınçla (*Ressentiment*) donatmaktadır. Bu duygular tarih boyunca çekilen acıların, bastırılmış travmaların sonucudur ve giderek bir içgüdüye dönüşmüş, insanın doğası haline gelmiştir. Ne var ki Nietzsche gerek "yansıtıcı suçlama" diye belirlediği hıncı, gerekse "acıyı içselleştirme" diye belirlediği vicdan azabını çekilen acılardan, yaşanan travmalardan dolayı masumlaştırmaz; bunlar

sürünün yadsıyıcı, yok edici tepkileridir. Yapılması gerekense tepkisel, *reaktif* istemelerin yerine yaratıcı, *aktif* olanları geçirmektir. Ne var ki bunun yolu, olduğumuz şeyi, başka bir ifadeyle tarihsel varlığımızı reddetmekten geçer; çünkü yaratıcılık ancak böylesi bir nihilizm üzerinden mümkün olacaktır. Foucault'nun sözleriyle, "günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak gerekir"(Foucault, 2011b: 68).

> Kendimizi değiştirmek aynı zamanda dünyalarımızı değiştirmek ise ve bu ilişki karşılıklıysa, o halde tarih yapımı projesi asla uzak olmayan, tam tersine her daim hemen burada, duyumsayan, düşünen, hisseden ve hareket eden bedenlerimizin sınırlarında olan bir projedir (Gibson ve Graham, 2010: 20).

III-Kuşkusuz bilinç düzeyinde ya da içgüdüsel bakımdan gerçekleşen bastırmaların yol açtığı hastalık ve bu hastalığın kölelikle ilgisi çok eski zamanlardan beri bilinmektedir. Kölelik ile *parrhesia* kullanma hakkı arasında ilişki kuran klasik metinlerden belki de en çarpıcı olanı Euripides'in *Fenikeli Kadınlar* tragedyasıdır. Bu tragedyada sürgünden dönen Polyneikes ile oğluna sürgün hayatının zorluklarını soran İokaste arasında geçen konuşma, *parrhesia* kullanamamanın nasıl bir hastalık olduğunu, özgür konuşma ve kendini özgürce ifade etme hakkı engellenerek kendini gerçekleştirme olanağı elinden alınan kişinin kendi doğasına karşı gelmek suretiyle nasıl köleleştiğini tragedyalara özgü bir yalınlıkla ortaya koyar:

> *İokaste:* Her şeyden çok bilmek istediğim şudur: Sürgün hayatı nasıldır? Büyük bir felaket midir?
> *Polyneikes:* En büyüğü... Söylendiğinden de kötü.

İokaste: Ne açıdan kötü? Bir sürgünün kalbini en çok yaralayan şey nedir?
Polyneikes: En kötüsü nedir bilir misin? Özgürce konuşma (*parrhesia*) hakkından mahrumdur insan.
İokaste: İnsanın zihninden geçenleri söylemekten men edilmesi... Bu bir kölenin yaşamına benziyor.
Polyneikes: İnsan yönetenlerin aptallığına dayanmak zorunda kalıyor.
İokaste: Delilerle deliliklerinde buluşmak... Bu insanı hasta eder.
Polyneikes: İnsan kendi... doğasına karşı geliyor ve böylece köle oluyor.[5]

IV-*Parrhesia* Nedir, *Parrhesiastes* Kimdir?

Foucault *Doğruyu Söylemek*'te *parrhesia* sözcüğünün evrimini, çeşitli kullanımlarını ve farklı *parrhesia* pratiklerini klasik metinlerden yola çıkarak ele alır. Bu incelemenin ardındaki niyet *parrhesia* kavramını açık kılmaktan ziyade toplumlardaki sorunsallaştırma süreçlerini çözümlemek, belli davranışların, olguların ve süreçlerin nasıl sorun haline geldiklerini ve belli tarihsel anlarda neden delilik, marjinallik ya da suç olarak nitelendirildiklerini ortaya koymaktır (Foucault, 2011b: 136). Elbette temeldeki düşünce doğruluk ile iktidar, doğruluk ile *ethos* arasında görmezden gelinemeyecek ilişkilerin bulunduğudur. Bu nedenle doğruluk sorununun iktidar ilişkilerinden ve özneleşme süreçlerinden bağımsız, salt epistemolojik bir mesele olarak ele alınması eksik bir girişim olacaktır. Foucault *The Courage of the Truth*'ta *parrhesia*'yı Antik Yunan'da doğruyu söylemenin diğer biçimleri olan kehanet, bilgelik ve *tekhne*'yle, *parrhesiastes*'i kâhin, bilge ve zanaatkârı karşılaştırarak ele alır. Bunların her biri farklı kişiliklere, farklı söz söyleme biçimlerine, farklı konulara (kader, varlık, *tekhne*, *ethos*) ve pratiklere dairdir. Kader kehanette, varlık bilgelikte, *tehkne* zanaatkârın, öğretmenin ya

[5] Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar 2, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 24.

da uzmanın öğretme pratiğinde, *ethos* ise *parrhesiastes*'in konuşmasında ya da *parrhesia* oyununda kurulan doğruluk biçimleridir (Foucault, 2011a: 25). Buradan anlaşılan, *parrhesia*'nın daha ziyade doğru yaşam ya da yaşamın doğruluğuyla ilgili bir mesele olduğudur.

Parrhesia klasik metinlerde (nadiren olumsuz anlamda kullanılmış olsa da) açık sözlülük, özgür konuşma, doğruyu/ hakikati söyleme konusunda dürüstlük anlamlarında kullanılmıştır; *parrhesiastes* ise doğruyu söyleyen kişidir. Ne var ki *parrhesia* herhangi bir sanatın genel kurallarına ve ilkelerine dair bir bilgi değildir; daha ziyade tekil örneklerin ve özel durumların -kritik anın- seçimiyle ilgili bir ustalık, karar vermeye dair pratik bir alışkanlıktır (Foucault, 2011a: 89). *Parrhesia*'nın herhangi bir bilim alanında (retorik, gramer vb.) dile getirilen bir hakikat olmayışı hem formül, kuram, denklem gibi herhangi bir araca başvurulmaksızın açık ve dolaysız olarak dile getirilişiyle hem de söylenenin kişinin bizzat kendi fikri oluşuyla ilgilidir. Kısacası *parrhesia* pratiğinde konuşan özne ile önermenin gramatik öznesi aynıdır. Bu nedenle kişi dile getirdiği önermeyle kendine gönderme yapmakta ve "ben şunu ve şunu düşünen kişiyim" demektedir. Bu bakımdan *parrhesia* bir söz edimi değildir, bir "söz etkinliği"dir (Foucault, 2011a: 11); bu yüzden bir risk almayla, tehlike karşısında cesaret göstermeyle ilgilidir ve belli bir tehlikeye rağmen (en uç biçimiyle ölüm tehlikesine rağmen) hakikati söyleme cesaretine sahip olmayı gerektirir (2011a: 14). Ama bir davalı, mahkeme esnasında kendi aleyhinde kullanılabilecek bir şey söyleyerek dürüstlüğünü ve bir riski göze aldığını gösterse de *parrhesia* kullanmış sayılmaz. "Zira *parrhesia*'da tehlike daima söylenen hakikatin dinleyiciyi incitebilecek ya da öfkelendirebilecek nitelikte olmasından kaynaklanır;" (2011a: 15) söylenen şeyde "ironi" vardır. Dahası *parrhesia* eşitler arasındaki bir konuşma değildir, konuşmacının dinleyiciden daha aşağı bir statüde olduğu durumlarda söz konusudur. Dolayısıyla sözlerle dinleyiciyi incitmek demek aslında iktidarı eleştirmek demektir. Bu nedenle bir baba, bir öğretmen, bir tiran değil

de bir öğrenci (öğretmene karşı), bir filozof, bir halk (tirana karşı), bir yurttaş (çoğunluğa ya da meclise karşı) *parrhesia* kullanabilir (2011a: 15). Konuşmanın amacıysa hakikati ispat etmekten ziyade (çünkü hakikat açık ve dolaysızdır), bir eleştiri sunmaktır; eleştiri bir ödev olarak hissedilmektedir (kişi konuşmamak konusunda özgür olmasına rağmen doğruyu söylemeyi bir ödev olarak görmektedir). Son olarak *parrhesia*'nın olmazsa olmazı, söylenen şeyin doğru olmasıdır. Açıktır ki bütün bu özellikleriyle hakikat epistemik değil ontolojik/varoluşsal bir kategoridir: Hakikat, dile getirilen sözün değil, konuşan kişinin dile getirdiği sözle kurduğu ilişkinin özelliğidir. "*Parrhesia*, konuşmacının dürüstlük yoluyla hakikatle belli bir ilişki kurduğu, tehlike yoluyla kendi hayatıyla belli bir ilişki kurduğu, eleştiri yoluyla kendisi ve öteki insanlarla belli bir ilişki kurduğu, özgürlük ve ödev yoluyla da ahlaki kuralla özgül bir ilişki kurduğu bir sözel etkinlik türüdür" (Foucault, 2011a: 17).

Foucault *The Courage of the Truth*'da *parrhesia* türü doğruluğun ya da doğru bir yaşamın "gizlenmemişlik", "katışıksızlık", "düzgünlük", "değişmezlik" olmak üzere dört belirlenimini birbirinden ayırır: İlki *aletheia* sözcüğünün etimolojik kökeninde (*a-letheia*) içerilmiş olan "gizlenmemiş, saklanmamış olma"dır; bu bakımdan doğru (*alethes*), bütünüyle ve tamamıyla görünür olan, gizli ve saklı hiçbir parçası bulunmayandır. Bu bakımdan kamusal alanda görünürlük, açıklık, aleniyet kazanmamış olanın doğruluğundan da söz edilemez. İkinci olarak *alethes* kendisinden başka bir şeyle karışık olmama, kendisini bozacak yabancı bir unsur barındırmama, yani "katışıksız" olma, bir "birlik" taşımadır (sözgelişi erdem ve erdemsizliğin karışımı olmayan yaşam, bir birliğe sahip olmak bakımından katışıksız ve doğru bir yaşamdır). Üçüncü olarak doğruluk, sapmalara ve bükülmelere karşıt şekilde düzgün (*euthus*) ya da dosdoğru olmadır (ilkelerden hiç sapmaksızın ilerleyen bir yaşam bu anlamda doğru bir yaşamdır; ölüm cezasından kaçmayarak bütün yaşamını tek bir eylem etrafında toplayan, böy-

lelikle ona bir birlik kazandıran Sokrates bunun en güzel örneğidir). Son olarak doğru, herhangi bir değişikliğin ardında kendiyle özdeş kalan, değişmeden, bozulmadan var olan anlamına gelir; burada daha ziyade kendine egemen olma anlamı gizlidir (Foucault, 2011a: 218-20). (Yine Sokrates'in gerek yaşamı gerekse diyaloglarda gençlere öğretmeye çalıştığı yaşam pratiği bunun örneği olarak belirlenebilir.) Sokrates mahkemede yaptığı savunmasında, agorada gençlerle girdiği tartışmalarda, dahası kendi *daimon*'uyla kurduğu ilişkisinde doğru yaşamın bütün özelliklerini sergileyen bir *parrhesiastes*'tir; hem öğrencisi Platon hem de Foucault bu konuda hemfikirdir.

Sokrates'in Atina meclisine hitap ettiği *Savunma*, baştan sona *parrhesia* kullanılan bir konuşmadır. Mahkemede Sokrates'in neredeyse bütün söyledikleri ironi, ödev duygusu, açık sözlülük ve cesaretle yüklüdür; ölüm bile Sokrates'i yolundan döndürememiştir. Ne var ki *sokratik parrhesia* olarak belirlenen pratik daha ziyade diyaloglarda söz konusudur. Sokratik *parrhesia* iki kişi arasındaki (sınanan ve sınayan arasındaki) ilişkide ortaya çıkar. Sınayan Sokrates'tir. Sokrates'in karşısındakini sınarken temelde yaptığı şey o kişinin *bios*'u (yaşam tarzı) ile *logos*'u arasında bir uyum olup olmadığını ortaya çıkarmaktır. Diyaloglarda Sokrates *logos* ile *bios* arasındaki ilişkiye dair bir tür *basanos*[6] olma rolü üstlenir. Sokrates'e bu rolü

---

[6] *Basanos*, denektaşı (bir madenin, örneğin altının, gerçek olup olmadığını anlamak için kullanılan taş; sınanmak istenen madenin bu taş üzerinde bıraktığı ize göre o şeyin gerçek olup olmadığına karar verilir) ve işkence, eziyet anlamlarına gelir. Sokrates iki anlamı da üstlenir, hem konuştuğu kişilerin gerçek olup olmadığını sınar, hem de bu sınamayla onlara bir tür işkence yapar (Foucault, *Doğruyu Söylemek*, ss. 80-81). *Lakhes* diyaloğunda Lakhes'in Sokrates'i *basanos* olarak belirlemesinin nedeni, Sokrates'in cesaret hakkında verdiği söylevler değil bizzat Delium'daki savaşta cesaretle savaşmış olmasıdır; öte yandan Sokrates'le konuşmanın nasıl bir eziyet olduğu gene aynı diyalogda Nikias'ın ağzından ifade edilir: "Sokrates'le ilişkisi olup ona yaklaşan her insan, üstelik sözü nereden açarsa açsın eninde sonunda sırlarını dökmeye, şimdi nasıl yaşadığını, eskiden nasıl yaşamış olduğunu anlatmaya sürüklenir... İş buraya dökülünce de, Sok-

(*parrhesiastes* rolünü) veren, onun yaşamı ile düşünceleri arasındaki uyumdur. Sokrates'i bir sofistten ayıran da bu uyumdur ya da *parrhesia* kullanmasıdır; çünkü sofist cesur olmaksızın cesaret hakkında söylevler vermektedir. Bu nedenle sokratik *parrhesia, epimeleia heautou*'yla, yani kendine özen göstermeyle ilişkilidir.[7] Foucault'ya göre, "kişinin kendini geliştirmesi, tepeden tırnağa dönüştürmesi, belirli bir varoluş tarzına ulaşma kaygısıyla bizzat kendisi üzerinde çalışması" anlamına gelen "kendine özen gösterme", kişinin hem biricikliğini tesis eden hem de kamusallığını kuran bir özgürlük pratiğidir.[8] Arendt, Sokrates'e özgü bu özgürlük pratiğinin "tek tek olanların bir araya toplanmasıyla", "eylemin öyküsünün tamamlanmasıyla" mümkün olduğunu dile getirir. Sokrates Atina mahkemesinin verdiği cezadan kaçmayarak bütün yaşamını tek bir eylem içinde toplamış, yaşamı boyunca sahip olduğu uyumunu bozmayarak kendini kurmuştur; sanki özüymüş gibi, bütün eylemlerinde görünen, yapıp ettiği her şeye içkin olan o şeyle çelişmeyerek ardında bir ün bırakmış ve ortak hafızada *ethos*'uyla yerini almıştır (Arendt, 1978: 181).

Ne var ki *parrhesia* hakkını kullanan Sokrates ölüme mahkûm edilmiştir; *polis* ile *parrhesia* arasındaki paradoksal ilişkinin ifadesidir bu. *Polis* iyi işleyebilmek için *parrhesiastes*'e ihtiyaç duymaktadır ama *parrhesiastes*'e pek de iyi davranmamaktadır. Sokrates'in başına gelen bu durum farklı bir *parrhesia*

---

rates onun bütün söylediklerini kılı kırk yararcasına elekten geçirmeden yakasını bırakmaz" (Platon, *Lakhes*. Diyaloglar II içinde, çev. Tanju Gökçöl, ed. Mustafa Bayka, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 72).

7 *Apriori* özne kuramını reddeden Foucault kendilik kaygısı'ndan yola çıkarak "denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına bağlanan özne" yerine "vicdan ve özbilgi yoluyla kendine bağlanan özne"ye geçerlilik kazandırılabileceğini düşünür. Göstermek istediği, doğal hukuk ya da pozitif hukuk çerçevesinde hukuk öznesi olarak kurulmuş olan politik öznenin ahlaki yanının eksik kalmış olduğudur (Foucault, 2011b: 238).

8 Foucault'ya göre Hıristiyanlıktan sonra kendilik kaygısı şüpheli bir şey haline gelmiş, kendinden vazgeçmek ya da başkası için kaygılanmak (*epimeleia ton allon*) daha değerli görülmüştür (Foucault, 2011b: 218).

pratiği için, kynik *parrhesia* için, bir çıkış noktası olmuştur. Kynikler "yasa" ile "hakikat" arasındaki ilişkinin paradoksal ve güvenilmez olduğundan hareket ederek yasaları (*nomoi*) ve uygarlığı (*polis*) sorun olarak görmüşlerdir. "*Kynik parrhesia*", *nomos* ile *bios* arasındaki karşıtlıkla belirlenmiştir; *nomos* karşısında *bios*, *polis* karşısında ise *physis* tercih edilmiş, hakikat ile yasa arasındaki ilişki bir yana bırakılarak hakikat ile kendilik arasındaki bağ önemsenmiştir. Sokratik *parrhesia*'da kullanılan diyalog ve ironi gibi teknikler de rolleri ve uylaşımları tersyüz eden kışkırtıcı konuşma ve davranışlarla uçlaştırılmış, skandala dönüştürülmüştür. Foucault'ya göre *kynik parrhesia*'da Antik Yunan'daki doğru yaşam ilkeleri (yani gizlenmemişlik, katışıksızlık, düzgünlük, değişmezlik ve kendine hâkimiyet) bir skandala dönüştürülmüş, doğaya uygun yaşam ilkesi -köpeksilik- insanın kendini sürekli geliştirdiği bir sınama biçimi olarak üstlenilmiştir (Foucault, 2011a: 265). Buna en güzel örnek ise Diogenes ile İskender arasında geçen meşhur konuşmadır.[9] Helen-Roma felsefesi de *kynik parrhesia*'yı takip etmiş, başkaları hakkındaki hakikati söyleme cesaretinin (politik *parrhesia*) yanı sıra kişinin kendinde bir hakikat yaratma, bir terbiye ve alışkanlık kazanma (*tehkne tou biou*) cesaretiyle (etik *parrhesia*) ilgilenmiştir.

---

[9] Dion Khrysostomos'a ait krallığa dair *Dördüncü Konuşma*'da bu karşılaşma anlatılır: Sarayda değil de açık alanda gerçekleşen karşılaşmada kral ayağa kalkar, Diogenes fıçısına döner; krala güneşlenmek istediğini ve gölge etmemesini emreder. Bu konuşmada hem ilişkiler tersyüz edilmiştir, çünkü emri veren kral değildir; hem de güneş ile Diogenes arasındaki doğal ilişki olumlanmıştır, çünkü Diogenes ile güneş arasındaki doğal ilişkiyi bozmaya kralın bile gücü yetemeyecektir. Böylece Diogenes ile kral arasındaki uylaşımsal ilişki, Diogenes ile güneş arasındaki doğal ilişkiyle karşılaştırılarak arada tezatlık kurulmakta ve hakikatin iktidarı karşısında politik iktidarın gücü küçümsenmektedir. *Parrhesiastes*'in tehlikeyi baştan kabullendiği bu mücadelede, amaç muhatabın gururunu hedef almak ve onu iddia ettiği şey olmadığını fark etmeye zorlamaktır (Foucault, 2005: 107; Diogenes Laertios, 1925: VI-38).

IV-Buraya kadar anlatılanlardan *parrhesiastes*'in hakiki/gerçek/sahih/otantik[10] bir karaktere sahip oluşuyla ayırt edildiği ortaya çıkmış oldu; dile getirdiği hakikatin adeta cisimleşmiş hali olan *parrhesiastes*, sözcelediği hakikati yaşar, yaşadığı hakikati dile getirir. Burada hakikat, onu sözceleyenin tekilliğinde gelişen bir ifade biçimi olduğu için (çünkü o başkasının adına değil kendi adına konuşmaktadır) konuşan kişinin *ethos*'undan ayrılamaz; bu nedenle *parrhesiastes* düşünce ile yaşamın birliğini temsil eder. Düşünce ile yaşam arasında uyum yokluğu, kişinin kendi yaşamı ve yapıp ettikleri hakkında bir fikrinin olmayışı demektir. Hannah Arendt'in "düşüncesizlik olarak kötülük" ya da "sıradan kötülük" diye belirlediği duruma benzer bu (Arendt, 2012:). Sıradan kötülük, sıradışı ya da canavarca bir dürtüden değil de kişinin "hakiki" ya da "sahih" olmayışından kaynaklanır. Sahtelik/yalancılık ise -bir kez daha tekrar edelim- olgulara uymayan bir ifade dile getirmek değil, düşünce ile yaşam arasındaki uyuşmazlıktır. Arendt'e göre Sokrates, toplumsal hafızada yerini almış hakiki karakteriyle, kötülüğün cisimleşmiş hali olan SS subayı Eichmann'ın tam zıttıdır. Kuşkusuz bu söylenenler sıradan kötülük ile büyük kötülük arasında, totaliter bir iktidar inşa etmek ile bu iktidarın küçük bir dişlisi olmak arasında bir fark olmadığı anlamına gelmemektedir. Kudüs'te görülen Eichmann davasından çıkarılması gereken sonuç, kendi hakkında bir fikri olmayan, kendini tanımayan ve yönetemeyen kişinin bir diktatör, bir asker, bir memur olmasının rastlantılara kalmış olduğudur; bundan böyle çok küçük sapmalar bir memuru bir diktatöre, bir sosyalisti bir faşiste dönüştürebilecektir.

Kinik ve Sokratik *parrhesia*'nın günümüzdeki karşıtı ise sinizmidir. Sinizmde söz konusu olan, bilmemekten, farkında

---

[10] Heidegger'e göre, eyleyenin biricikliğini tam olarak yansıtan eylem otantiktir. Heidegger otantikliği (*Eigentlichkeit*) kamusal yaşamın karşısına koymuştur: Otantiklik, kamusal alanın kalıplarına kaydolmak yerine ayırt edici şekilde kendisine ait (*eigen*) olan bir varoluş biçimidir.

olmamaktan, "düşüncesizlikten" dolayı yalana eşlik etmek değildir (yani Eichmannvari bir yalan değildir), bir yalanı bile isteye yaşamaktır. Sinizm dolaysız bir ahlâksızlık konumundan ziyade ahlâksızlığın hizmetine sunulmuş bir ahlâk gibi iş görmektedir. Žižek, Sloterdjik'ın *Sinik Aklın Eleştirisi*'ne (1983) atıfla sinizm ile kinizmi şöyle karşılaştırır: "İdeolojinin hâkim işleyiş tarzı siniktir, ki bu da klasik eleştirel-ideolojik işlemi imkânsız, daha doğrusu beyhude kılar. Sinik özne ideolojik maske ile toplumsal gerçeklik arasındaki mesafenin gayet iyi farkındadır, ama yine de maskede ısrar eder. Demek ki Sloterdjik'in önerdiği formül şöyle bir şeydir: 'Ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar, ama gene de yapıyorlar.' Sinik akıl artık naif değildir, aydınlanmış yanlış bilinç gibi bir paradokstur: Kişi yanlışlığı gayet iyi bilmektedir, ideolojik bir evrenselliğin ardındaki tikel çıkarların gayet iyi farkındadır, ama onu yine de reddetmemektedir" (Žižek, 2002: 44). Sıklıkla yapılan bir hata, sinik tavır ile kinik tavrı birbirine karıştırmak ya da bunları aynılaştırmaktır; oysa kinizm bir ikiyüzlülüğü teşhir etme ısrarı ya da samimiyetidir. "Kinizm halkın, alt tabakaların, resmi kültürü ironi ve alay yoluyla reddetmesini temsil eder: Klasik kinik işlem, egemen resmi ideolojinin tumturaklı laflarının -o ağırbaşlı, ciddi havalarının- karşısına gündelik sıradanlığı çıkartmak ve bunlarla alay etmek, böylelikle de ideolojik lafların yüce soyluluğunun ardında gizlenen bencil çıkarları, şiddetli, kaba iktidar hırsını teşhir etmektir[11]... (örneğin bir politikacı kendini vatan için feda

[11] Diogenes'in yaşadığı meşhur bir olay klasik kinik işlemin özetidir: Babası sarraf olan Diogenes bir yolsuzluktan dolayı babasıyla birlikte yaşadıkları yer olan Sinop'tan sürülmüş, bunun üzerine Delphoi Tapınağı'na Apollon'dan akıl almak için gitmiştir. Kehanet formunda konuşan Apollon'un sözü şudur: *parakharattein to nomisma* ya da ilk anlamıyla "paranın değerini düşür." Yaşadıkları sorun hakkında akıl danışmaya gittiği Apollon'un sözünü öyle yorumlayarak -madenin ayarıyla oynamak suretiyle- paranın değerini düşürdüğü için Sinop'tan sürüldüklerini söyleyenler de vardır. Ama aslolan bu sözün farklı yorumlarının Diogenes'in hayatını değiştirdiğidir; tıpkı Sokrates'in en bilge kişi olduğunu bildiren kehaneti anlamaya çalışırken kendi yolunu bulması gibi, Diogenes de bu kehanetten hare-

etmenin kutsal bir görev olduğunu vazederken, kinizm onun başkalarının fedakârlığından elde ettiği kişisel kazancı teşhir eder.)" (Žižek, 2002: 44). Sinizm ise egemen kültürün kinik bozuşturmaya yanıtıdır. Nietzsche'nin "aynı solukta evet ve hayır demek" ya da "biri Hıristiyan ahlâkına, diğeri modern bilime ait iki sandalye arasında oturmak" diye belirlediği sinik ikiyüzlülüğe benzer bir tavrı Şükrü Argın "abdestsiz namaz kılma" diye belirliyor. Çağın ideolojisi olarak abdestsiz namaz kılma "inancı yaşam biçimine uymadığı halde o inançta ısrar etme; daha da genelleştirerek söylersek, düşüncesi yaşam biçimine etki etmediği halde, o düşüncede inat etmedir."[12] Günümüz insanının kısa özeti...

---

ket ederek kinik bir yaşama ulaşacaktır. Ne demek istemiştir Apollon? İlk anlamı madeni para olan *nomisma* yasa, uylaşım, gelenek anlamlarına gelen *nomos*'la akrabadır. Öte yandan *parakharattein* de değeri düşürmenin yanı sıra bir şeyin görünüşünü, anlamını değiştirme, bozma anlamlarına gelen *parakharaksis*'le birlikte düşünülmelidir. O halde Tanrı belki de Diogenes'e "paranın madeninin değerini koruyarak üzerindeki biçimi değiştir" ya da "yasayı, genel kabulleri, ilkeleri değiştir" demek istemiştir. Apollon'un kehaneti kinik yaşamın kılavuzu olmuştur (Foucault, 2011a: 226-228).

[12] http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ezgi_ başaran /sosyalist_icindertli_ mümin _sen_sakrak_ateistten_daha_muttefiktir-1133195

Kaynakça

Adorno, W. Theodor (2003), "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken", çev. Bülent Doğan, *Cogito* (36), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 76-85.

Arendt, Hannah (2012), *Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları.

Arendt, Hannah (1978), "Thinking", *The Life of The Mind*, (haz. Mary McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich), I. Cilt.

Aristotle (1998), *Politics*, çev. H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press.

Bauman, Zygmunt (1995), *Life in Fragments*, Oxford: Blackwell Publishers.

Deleuze, Gilles (2011), *Spinoza: Pratik Felsefe* (çev. U. Baker, A. Nahum), İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Foucault, Michel (2011a), *The Courage of the Truth* (The Government of Self and Others II), Lectures at the Collège de France 1983-1984, haz. Frédéric Gros, çev. Graham Burchell), Hampshire: Palgrave Macmillan, 25.

Foucault, Michel (2011b), *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar 2, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2006), *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Foucault, Michel (2005), *Doğruyu Söylemek* (çev. Kerem Eksen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (1993), *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Afa Yayınları.

Gibson, K. ve J. Graham (2010), (*Bildiğimiz*) *Kapitalizmin Sonu, Siyasal İktisadın Feminist Eleştirisi*, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul: Metis Yayınları.

Laertios, Diogenes (1925), *Lives and Opinions of Eminent Philosophers in the Ten Books*, çev. R.D. Hicks, Cambridge: Harvard University Press.

Nietzsche, Friedrich (1965a), *Der Fall Wagner*, Werke in Drei Bänden, 2. Cilt, haz. Karl Schlechta, Carl Hanser, München: Verlag.

Nietzsche, Friedrich (1965b), *Also Sprach Zarathustra*, Werke in Drei Bänden, 2. Cilt, haz. Karl Schlechta, Carl Hanser, München: Verlag.

Nietzsche, Friedrich (1965c), "Wie Die 'Wahre Welt' Endlich Zur Fabel Wurde: Geschichte eines Irrtums", *Götzen-Dämmerung*, Werke in Drei Bänden, 2. Cilt, haz. Karl Schlechta, Carl Hanser, München: Verlag.

Platon (1968), *Lakhes*, Diyaloglar II içinde, çev. Tanju Gökçöl, haz. Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Žižek, Slavoj (2002), *İdelojinin Yüce Nesnesi* (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.

Argın, Şükrü,http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ezgi_ başaran /sosyalist_icin_dertli_ mümin _sen_ sakrak_ ateistten_da ha_ muttefiktir-1133195

Türkiye'nin Siyasal Kültürü: Yalan Dünya, Hakikatin Ardındaki Siyaset

Yalan, İktidar ve Muhalif Siyaset: Arendt ve Derrida Üzerinden Bazı Değerlendirmeler

Alev Özkazanç

Bu yazıda[1] sırasıyla şunları yapmaya çalışacağım. İlk olarak siyasette yalan ve doğruluk sorununun siyasi düşüncede nasıl

---

[1] Bu yazı, 31 Ocak 2015 tarihinde Ankara'da düzenlenen *Toplumsal Travmaların Arkaplanı: Siyaset ve Yalan* adlı panelde yaptığım konuşmanın çok az genişletilmiş halidir. Konuşma metninin kurgusu ve özellikle yazının son bölümünde konuşma dili büyük ölçüde korunmuştur. 2015 yılındaki bu toplantıdan biraz söz etmek isterim. Bu toplantı bizim için özel anısı olan bir olaydı. Toplantının organizatörlerinden ve moderatörlerinden olan sevgili arkadaşımız *Konuralp İren* ne yazık ki toplantıdan çok kısa bir süre sonra aramızdan ayrıldı. Onun vefatının ardından toplantıda sunulan metinlerin bir kitap olarak derlenmesi ve ona ithaf edilmesi fikri beni çok heyecanlandırdı. Özellikle Konuralp'in anısına ithaf etmek üzere bu yazıyı yazmak benim için çok önemliydi. Ancak ülkenin içinden geçtiği ağır süreçler nedeniyle bu yazıya başlamak ve tamamlamak gerçekten de çok zor oldu. Bu zorlukların önemli bir açıdan bu yazıya yansıdığını belirmeliyim. Şöyle ki: Toplantı tarihinden bu yazının kaleme alındığı 2017 baharına kadar geçen sürede ülkede şok edici gelişmeler peş peşe yaşandı. 7 Haziran ve 1 Kasım 2015 seçimleri, Haziran seçimi sonrasında yeniden başlatılan çok ağır bir savaş, yıkım ve terör evresi, rejimin otoriterleşmesi derken nihayet 15 Temmuz 2016 darbe girişimi sonrasında şu anda OHAL yönetimi altında bir Anayasa referandumuna doğru sürükleniyoruz. Tüm bu

ele alındığına dair bir değerlendirme sunacağım. Bu bölümde özellikle H. Arendt ve J. Derrida'nın yalan üzerine görüşlerine yer vererek modern dönemde yalanın aldığı özgül biçimler üzerinde duracağım. İkinci olarak, Türkiye siyasetindeki yalan sorununu, özellikle AKP'nin son dönemine odaklanarak ve Arendt-Derrida tartışması ışığında değerlendirmeye çalışacağım. Son olarak siyasette yalanın sadece bir iktidar sorunu olarak görülemeyeceği tespitinden hareketle, Türkiye'de muhalif mantıklar ve stratejiler açısından yalan meselesini konumlandıracak ve nihayet muhalif olarak bu konuda ne yapabiliriz sorusuna dair görüşümü paylaşacağım.

---

süreçler, Türkiye'de siyasette yalan ve dürüstlük bahsinde mutlaka değerlendirmemiz gereken çok önemli yeni olaylar ve dinamikler yarattı. Özellikle bu yazının son bölümünde ele aldığım yargı, medya ve üniversite gibi kurumların siyasal alan içindeki konumuna ve işlevine dair çok ciddi gelişmeler oldu. Bu sürecin böyle bir yazıda mutlaka değerlendirilmesi gerekirdi ancak ne yazık ki son iki yılda olan bitenleri ekleyerek yazıdaki düşünceleri geliştirmeyi çok istediğim halde bunu yapacak zaman ve enerjiyi bulamadım. Çünkü söz konusu sarsıcı gelişmeler beni de hem sıradan yurttaş olarak hem de bir muhalif akademisyen olarak çok çeşitli düzeylerde etkiledi. 2016 yılında Barış için Akademisyenler bildirisini imzalayanlar olarak Ankara Üniversitesi'nde gördüğümüz baskıların ardından 15 Temmuz sonrası OHAL yönetimiyle birlikte üniversiteden tasfiye edildik. Ben 2016 Kasım ayında Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeki görevimden emekliye ayrılmak zorunda kaldım. Bu sürecin yol açığı maddi ve manevi sorunlar bir yana, özellikle 7 Şubat 2017 tarihinde çıkan KHK ile Ankara Üniversitesi'ndeki tüm imzacıların ihraç edilmesinin ardından başlayan büyük direniş ve dayanışmanın gerektirdiği yoğunlaşma da dikkatimi yazıya yöneltmemi zorlaştırdı. Tüm bu süreçte eğer Betül'ün ısrarlı ve kararlı tutumu olmasaydı, değil bu yazıyı geliştirmek bu haliyle bile yazıyı tamamlamak mümkün olmazdı. Barış imzacısı olduğu için üniversiteden ihraç edilen ilk akademisyen olan sevgili arkadaşım Betül bu kitabı yayınlamanın, bizim için bir politik sorumluluk ve direniş biçimi olduğunu sürekli hatırlatarak, neredeyse imkânsızı başardı. Kendisine bu değerli çabası için çok teşekkür ediyorum. Şimdi en zor koşullar altında bile yazmaya devam ederek hem Konuralp'e olan hem de yaptığımız mesleğe ve eleştirel düşünceye olan sorumluluğumuzu yerine getirebilmiş olmaktan dolayı mutluyum.

Yalan ile siyaset arasında nasıl bir ilişki olduğu, siyasi düşünce tarihinde farklı açılardan ele alınmış bir sorudur. Yalan ve onun siyasetle ilgisi nedir? Yalanın toplumsallık için işlevi var mıdır? Yalanın bir tarihselliği var mıdır? Doğruluk, bilgi ve hakikat kavramları arasındaki farklar ve ilişkiler nelerdir? Farklı yalan biçimleri nelerdir? Yalan ile diğer ilgili kavramlar (hata, yanılgı, yanılsama, cehalet, bilmeme, düşüncesizlik, kurgu, taklit, kendini kandırma, hile, sahtecilik gibi) arasındaki farklar nelerdir?

Bu sorulara elbette bir sürü farklı yanıt verilmiştir. Örneğin yalan ile toplum olma hali arasındaki ilişki sorunu, B. Constant tarafından "Yalan olmadan toplum olur muydu?" sorusuyla çarpıcı bir şekilde dile getirilmiştir. Buna karşın Kant, dürüstlüğün toplumun temeli olduğunu savunmuştur (Kant, 1998). Ancak elbette siyasi düşüncede yalan sorusunun öne çıktığı asıl bağlam, hakikatin bilgisine sahip olanlar ile olmayanlar arasındaki ayrımın önemine dair Platoncu tartışma olmuştur. Modern siyasi düşüncede ise yalan sorununa asıl olarak devlet aklı tartışması bağlamında yer verildiğini görürüz. Devletin sırlarının olması ve korunması gerektiği konusu ile rıza yaratmak için söylenen yalanlar bahsi Machiavelli'den itibaren egemenlikle ilgili literatürde çokça yer almıştır. Günümüze kadar gelen bu tema, belirli imajlar yaratmak için olguların manipüle edilmesi, hatta yok edilmesi ve nihayet performatif şiddet yoluyla zorla hakikat üretmek gibi başlıklar altında tartışılmaya devam etmektedir.

Kısacası, yalan ile siyaset arasındaki ilişki siyasi ve felsefi düşüncede şimdiye kadar farklı biçimlerde düşünülmüştür. Buna rağmen ister antik ister modern olsun klasik yalan tartışmasında yalan kavrayışına dair ortak bir vurgu dikkat çeker: yalan ile eylem arasındaki benzerlik. Yalan, basit bir doğruluk yanlışlık sorusundan farklı olarak bir eylem-edim olarak görülmüştür. Yanlışın karşıtı doğrudur; yalancılığın karşıtı ise dürüstlüktür. Modernlik öncesinde yalan tartışması büyük

ölçüde yalan ile yanlış arasındaki ayrım üzerinden yürütülmüştür. Buna göre bilerek, isteyerek, doğru bildiği şeyi değil, başka şeyi söyleyerek başkalarını aldatan kişi yalancıdır. Yalan, kasıtlı söylenen "açık yalan" kavramı etrafında şekillenir ki burada öznenin niyeti, bilinçli eylemi, belirleyicidir. Yalan kasıtlı bir eylemdir. Yalan ile doğruluk etikle bağlantılı kavramlardır, buna karşılık doğru ile yanlış epistemolojik kavramlardır.

Klasik yalan tartışmasında başka bir ortaklık, yalanın bir tarihi olabileceği fikrine pek rastlanmamasıdır. Nietzsche'nin yalanın ve doğruluğun tarihselliğine dair sarsıcı görüşlerini bir kenara koyarsak bu sorunun pek ilgi çektiği de söylenemez (Nietzsche, 1998). Gerçekten de yalanın bir tarihi olduğunu düşünmek zordur ama günümüzde herhangi bir yalan tartışması işe bu tarihsel soruyla başlamak zorundadır. Çağdaş siyasi düşüncede yalanın hem eylem olma özelliğine dikkat çeken hem de onun tarihselliğini vurgulayan en önemli görüş Arendt tarafından geliştirilmiştir. Arendt, bu konudaki ufuk açıcı görüşleriyle sonradan yapılan tüm yalan tartışmalarında merkezi bir rol oynamıştır. Ben de bu yazıda önce onun düşüncesini izleyerek, ardından Derrida'nın Arendt'e yönelik eleştirisini ele alarak, tüm bu tartışmanın Türkiye gerçeğine nasıl ışık tutabileceğini değerlendirmek istiyorum.

Arendt'in Düşüncesinde Yalan ve Siyaset

Yalanın Tarihselliği

Arendt siyasette yalan üzerine görüşlerini temel olarak iki metin üzerinden geliştirmiştir. Bunlardan ilki, 1963 yılında New Yorker gazetesinde yayımlanan *Hakikat ve Siyaset* (*Truth and Politics*) başlıklı makalesidir (Arendt, 1996). Diğeri ise *Siyasette Yalan Söylemek: Pentagon Yazıları Üzerine Düşünceler* (*Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers)* başlıklı ve 1971 tarihli yazısıdır (Arendt, 1971). Arendt, bu metinlerinde yala-

nın tarihselliğine ışık tutarak özellikle *modern yalan* meselesini gündeme getirir. Onun metinlerinde bu sorunun üç farklı bağlamda ele alındığını görüyoruz. Bunlardan ilki antik düşüncede yalan sorusudur. İkincisi ise modern dönemde yalanın almış olduğu özel biçimdir. Arendt, Platon'dan Hobbes'a kadar gelen klasik düşüncedeki yalan sorunu ile modern dönem arasında, hakikat ile siyaset arasındaki antagonizmanın ele alınış biçimi açısından temel bir fark olduğuna dikkat çeker. Antik ve erken modern dönemde düşünürler, hakikat ile siyaset arasındaki antagonizmayı rasyonel hakikat açısından keşfetmişler ve açıklamışlardır. Rasyonel olarak doğru bir önermeni zıddı, bilimlerde olduğu gibi ya yanlıştır veya bilgisizlikten ileri gelir ya da felsefede olduğu gibi yanılsama ve kanı (kanaat, görüş) durumundadır. "[V]e garip olan o ki Platon'dan Hobbes'a dek... hiç kimse bugün bildiğimiz şekliyle örgütlü yalanın hakikate karşı uygun ve elverişli bir silah olabileceğini aklına bile getirmemiştir" (1996: 227). Arendt'e göre artık antagonizma, siyaset ile rasyonel hakikat arasında değil, siyaset ile olgusal hakikatler arasında kurulmakta ve olgusal hakikat alanında yer alan düpedüz yalan sorunu öne çıkmaktadır. Böylece modern dönemde yalan ile siyaset arasındaki ilişkide önemli bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Modern yalan, totaliter yalan, yani örgütlü yalan biçimini almıştır. Bu, Arendt'i *örgütlü totaliter yalan* sorununa götürür. Modern yalanın aldığı diğer biçim ise görüşlerin *kitlesel manipülasyon yoluyla imaj üretme* işidir. Her ikisinde de sorun şudur: Tarihsel olguların yeniden yazılmasında, imaj üretiminde ve yönetimde öne çıkan yeni bir fenomen olarak olguların ve görüşlerin kitlesel manipülasyonu. Ayrıca Arendt daha genel olarak yalan sorununu kendi siyaset felsefesiyle uyumlu biçimde *eylem* ile *yalan* arasında kurduğu temel benzerlik üzerinden tartışacaktır.

Arendt'in bu temalar çerçevesinde geliştirdiği düşüncesinin önemi, onun siyasette yalan sorununa getirdiği derin ba-

kıştan kaynaklanır. O sadece yalan söylemenin siyasette neden bu kadar çekici olduğunu hem ontolojik hem de tarihsel bir bakış açısıyla açıklamakla kalmamış, aynı zamanda modern yalanın siyaset için yıkıcılığına ve sınırlarına dikkat çekerek siyasal alanın yalandan nasıl korunacağına dair önemli uyarılarda da bulunmuştur.

Hakikat ve Siyaset: Modern Yalan Sorunu

Hakikat ve Siyaset adlı makale, Arendt'in *Eichman in Jerusalem* kitabının (1963) yayımlanmasının ardından patlak veren büyük tartışmaya cevaben 1967 yılında yazılmıştır. Arendt bu yazıda iki amacı olduğunu belirtir (1996: 271). İlk olarak amacı, *Eichman* kitabındaki görüşlerini sert biçimde eleştiren Yahudi çevrelerinden birçok kişinin kendisi hakkında ileri sürdükleri bir görüşe yanıt vermektir. Bu görüşe göre Arendt, "doğruluk yerine gelsin de isterse dünya yıkılsın fikrine kayıtsız şartsız inanmaktadır." Böylece yazı, gerçeği söylemenin her zaman meşru olup olmadığı sorusuyla ilgilenecektir. İkinci olarak Arendt, yine bu tartışmada kendine dair söylenen hayret verici yalanlara karşılık vermek istediğini belirtir. Arendt'in yalan üzerine görüşlerini öne sürdüğü ikinci bağlam ise doğrudan Vietnam Savaşı'yla ilgilidir. Amerikan dış politikasının Vietnam'daki rolünü tüm sırlarıyla açığa çıkaran *Pentagon Yazıları* (Pentagon Papers: History of U.S Decision-Making Process on Vietnam Policy) başlıklı metnin 1971 yılında yayımlanmasının ardından Arendt, "Siyasette Yalan: Pentagon Yazıları Üzerine Düşünceler" adlı makalesini kaleme alır (Arendt, 1971). Dönemin ABD Savunma Bakanı McNamara tarafından derlenen 47 ciltlik bu kitaptan kalkarak, modern siyaset ile yalan arasındaki ilişki üzerine daha önceki metinde ele aldığı düşüncelerini geliştirir. Şimdi bu iki metin üzerinden onun görüşlerini aktarmaya çalışalım.

Arendt *Hakikat ve Siyaset* yazısında hakikat ile siyaset arasındaki çatışmalı ilişkinin doğasına ve tarihine dair son derece

önemli düşünceler geliştirir. Yazısına "hakikat ile siyasetin uyuşmayan kavramlar olduğunu" vurgulayarak başlayan Arendt, "yalan sadece siyasetçinin ve demagogun değil, devlet adamlığı zanaatının da her zaman gerekli ve haklı bir gereci kabul edilmiştir" der ve bunun nedenini sorar (1996: 271). Buna verdiği temel yanıt, siyaset ile olgusal hakikat ve eylem ile yalan arasındaki ortaklıktır. Siyasette yalanın bu kadar kolay ve çekici olması bu ortaklıktan kaynaklanır. Yalancı, bir eylem adamıdır ve yalan kasıtlı bir eylemdir. Fakat yalancılık eylem özgürlüğünün bir istismarıdır: "Onlardan nispeten özgür olduğumuz içindir ki içinde yaşadığımız koşulları değiştirmeye muktediriz ve yalancılık işte bu özgürlüğün istismarı ve saptırılmasıdır" (1996: 302). Benzer biçimde *Pentagon Yazıları* makalesinde de aldatmanın bu kadar kolay ve çekici olmasının temel nedeni olarak bir kez daha yalan söylemek ile eylem ve siyaset arasındaki benzerliği gösterir:

> "Olgusal gerçeğin kasıtlı olarak inkâr edilmesi ile -yalan söyleme becerisi- olguları değiştirme kapasitesi-eylemde bulunma becerisi birbirine bağlıdır. Her ikisi de varlıklarını aynı kaynağa borçludurlar: tahayyül, imgelem. Bizler, duyusal ve zihinsel olarak dünyaya uygun bir donamına sahip olsak da onun ayrılmaz bir parçası olacak şekilde içinde değiliz, dünyayı değişmek ve yeni bir şey başlatmak özgürlüğüne sahibiz. Varoluşu onaylamak ya da inkâr etmek zihinsel özgürlüğüne sahibiz. Öyle olmasa eylem mümkün olmazdı. Siyaset de eylemlerden yapılmıştır. Yalan siyasete günahkâr bir eylemle girmiş değildir" (Arendt, 1971: 5).

Arendt'in yalanın çekiciliğine dair tartışmasında olgusal hakikatlerin kırılganlığına dair saptaması merkezi bir önem taşır. Olgular, insani alanda güvenli bir yer bulmak için hatırlanmaya, tanıklığa ve güvenilir tanıklara ihtiyaç duyarlar. Olgusal önermeler, "İki artı iki dört eder." önermesi ya da "Bir üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir." türünden rasyonel hakikatlerden farklı olarak, kuşkudan muaf olamaz-

lar, saldırıdan korunan güvenli bir konumda olamazlar (1971: 6). Dolayısıyla yalan ile siyaset arasındaki asıl yakınlık, olgusal hakikatlerin bu "siyasi" doğasından kaynaklanır. Siyasi alana tamamen yabancı olan rasyonel hakikatlerden -yani matematik, bilim ve felsefe ile ilgili hakikatlerden- farklı olarak *olgusal gerçekler, doğası gereği siyasidir. Yani hatırlanmaya ve tanıklığa ihtiyaç duyarlar.* Ayrıca Arendt olgusal gerçekler ile kanaatler arasındaki tekinsiz bir yakınlığa da dikkatimizi çeker. Ona göre rasyonel hakikatin tersine olgusal hakikat ile kanaat arasında antagonist bir ilişki yoktur (1996: 286). Yine de bu ikisinin birbirine karıştırılmaması önemlidir çünkü olgusal hakikatler, siyasetin asıl unsuru olan kanaatler (görüşler) gibi "siyasi" değildirler. Çünkü olgusal gerçekler, (aynı rasyonel hakikatler gibi) aslında tartışmaya açık ve görüş geliştirmeye uygun değildirler; doğru olarak kabul edilip öyle oldukları söylendiğinde çekişme, görüş ya da rıza konusu olmamak gibi ortak bir özellikleri vardır. Ancak rasyonel hakikatlerden farklı olarak olgusal hakikatlerin "siyasi olması" demek onların her zaman başka insanlarla birlikte kurduğumuz ortak dünyada var olması ve tanıklığa bağımlı olması anlamına gelir. Arendt, olguların bu kırılgan niteliğinin "geleneksel yalancı" tarafından kısmen; modern dönemde ise "örgütlü yalan" tarafındansa ağır biçimde tehdit edildiğine dikkatimizi çeker. "Bu konularda söylenecek son sözü eğer iktidarın çıkarları ve ilgileri belirleyecek olursa, olgusal hakikati nasıl bir kaderin beklediğini hayal etmek bile güçtür" (1996: 287).

Hakikat ve Siyaset makalesi, antikler ile modernler, geleneksel ile modern yalan arasındaki karşıtlık üzerine kuruludur. Antikler, hakikat ile siyaset arasındaki çatışmayı, filozofun dile getirdiği ebedi hakikat ile yurttaşların durmadan değişen kanaatleri arasındaki antagonizma olarak kurgulamışlardır. Oysa modern dönemde bu antik çatışmanın yerini bu kez siyaset ile olgusal hakikat arasındaki çatışma almıştır (1996: 280). Arendt, modern dönemde olgusal hakikatlerin ve

olgusal hakikati söyleyenlerin özel bir siyasi önem kazanmış olmasını bir tarihsel koşula bağlı olarak açıklar: bu koşul modern dönemde ortaya çıkan bir yenilik olan *örgütlü yalan*dır.

> "Doğruluk hiçbir zaman siyasi erdemler arasında sayılmamıştır. Çünkü dünyanın ve koşullarının değiştirilmesine katkısı yok denecek kadar azdır. Çıkar ve iktidar güçlerinin bozucu etkilerinden hiçbir destek almayan doğruluk dediğimiz şey bir topluluğun sadece belli konularda değil ilke olarak örgütlü yalana kalkıştığı bir yerde, birinci dereceden siyasi bir etken haline gelebilir ancak. Herkesin yalan söylediği bir yerde hakikat anlatıcısı farkında olsun olmasın eylemde bulunmaya başlamış demektir" (Arendt, 1996: 303).

Örgütlü Yalan Karşısında Hakikat Sorunu

Arendt'e göre geleneksel ile modern yalan arasındaki temel farklardan biri de kendine yalan söylemekle ilgilidir. Kendine yalan söylemeden başkalarına yalan söylemenin ne kadar zor olabileceğini vurgulayan Arendt, bilinçli olarak çevresine yalan söyleyenin gerçekliğe vereceği zararın çok sınırlı olacağını belirtir. Nitekim geleneksel yalan bilinçli olarak yalan söylemeyi ifade ettiği için bu çerçeveyle sınırlı kalmıştır, oysa modern örgütlü yalan, çok daha ağır bir tehdit yaratmaktadır. Geleneksel yalan, olan bir şey hakkında yalan söylemek ya da gerçekleri gizlemekle sınırlıdır. Modern örgütlü yalan ise olgusal hakikatin bizzat kendisini tahrip etmeye yönelen bir radikal eylem biçimini alır. "Gerçekliğe böylesi tam ve potansiyel manada nihai nitelikteki zararı verecek olan tehlikeler, olguların modern manipülasyonundan gelir ki bu, eskilerin hiç bilmediği bir şeydir" (1996: 307) Arendt işte bu noktada geleneksel yalan ile modern yalan arasındaki ayrımı öne çıkarır. Modern yalan sorununu, hem totaliter rejimlerde hem de hür dünyada öne çıkan ilişkili ama farklı bağlamlarda ele alır. Totaliter rejimlerde tarihsel olarak zuhur eden sorun *örgütlü yalan* sorunudur. Bu, tarihin yeniden yazımında, imaj oluş-

turma işinde ve fiili hükümet politikalarında çok bariz bir hal alan olgu ve görüşün kitlesel manipülasyonu meselesidir (1996: 304). Eski yalan söyleme sanatının hafifletici koşulları (yalancı başkalarını aldatır ama kendini aldatamaz) olguların manipüle edildikleri bugünkü durumda artık ortadan kalkmıştır.

Modern yalan geleneksel devlet yalanlarından farklı olarak sırla hiç ilişkisi olmayan şeyler, yani pratikte herkesin bildiği şeyler hakkındadır. Çağdaş tarihin tanıkların gözünden yeniden yazıldığı totaliter rejimlerde bu özellik bariz görülür; aynı zamanda olguların inkâr edildiği imaj-algı oluşturma için de geçerlidir bu. Arendt örgütlü yalan sorununu asıl olarak Hitler ve Stalin rejimlerinden örneklerle açıklarken, yanı sıra "bir de su götürmez yalanların üzerine temel politika inşa edenler" olarak gördüğü De Gaulle ve Adenauer gibi liderlere de göndermede bulunur. Yine de örgütlü yalan bahsinde, özellikle totaliter rejimlerdeki şiddet unsurunu öne çıkarır. Bütün bu yalanlar içlerinde bir şiddet unsuru barındırır. Sık tekrarladığı örnek Troçki örneğidir. "Örgütlü yalan yok saymaya karar verdiği her şeyi ortadan kaldırmaya eğilimlidir her zaman. Troçki Rus devriminde hiçbir rol oynamamış olduğunu öğrendiğinde ölüm emrinin de verilmiş olduğunu biliyor olmalıydı. Başka deyişle geleneksel yalan ile modern yalan arasındaki fark çoğu zaman örtbas etmek ile yok etmek arasındaki farka varabilir" (1996: 305).

Kısacası, modern dönemde olgusal gerçekler, iktidar uygulaması tarafından ağır biçimde tehdit edilmektedir. "Bugün belli bir grubun kazancına ya da keyfine ters düştüğünde olgusal hakikate daha önce olmadığı kadar düşmanlık reva görülmektedir" (1996: 283). Ancak Arendt, olgusal hakikatin uğradığı düşmanlık biçimi konusunda Hitler ve Stalin rejimleri ile hür dünya arasında bir ayrım yapar. Bu totaliter rejimlerde "varlıkları hiç de sır olmayan toplama ve imha kamplarından söz etmek tehlikeli bir iştir." Yani olguları saklamanın

ötesinde, bunlardan bahsedenlerin yok edilmesi riski vardır. Öte yandan hür ülkelerde ise daha müsamaha ile karşılanan bazı nahoş olgusal hakikatleri bekleyen akıbet daha farklıdır; bu rejimlerde olguları bekleyen tehlike, bilinçli ya da bilinçsiz olarak kanaat statüsüne indirgenmeleridir. "Olgusal gerçeğin o da bir görüş denilerek itibarsızlaştırılmasının ve kanaat sahiplerinin düşmanlığına maruz kalmasının sonucu olgusal hakikatin de felsefi hakikat kadar kırılgan hale gelmesidir. Olgusal hakikat ile kanaatleri birbirinden ayıran çizginin flulaşması, yalanın alabileceği ve hepsi birer eylem biçimi olan pek çok biçimden birisidir. Bu açıkça tarihsel kayıtları değiştirmeye yönelik bir girişimdir ve bir eylem biçimidir" (1996: 284).

Arendt, olguların ve kanaatlerin manipülasyonu bahsinde totaliter rejimler ile hür dünya arasında ayrım yapsa da her ikisinde ortak olanın "devlet aklının genelleştirilmesi" olduğunu belirtir (1996: 307). Eskiden sadece devletler düzeyinde işleyen ve dış ilişkiler ve tehlike halleriyle sınırlı kalan devlet aklı, günümüzde dev çıkar örgütlerini kapsayacak şekilde ve sınırsızca genelleşmiştir. Arendt hem totaliter hem de totaliter olmayan rejimlerde devlet aklının genelleşmesini tartışırken "imaj üretimi" kavramını öne çıkarır, ancak totaliter rejimler imaj oluşturma işini aşarak olguları doğrudan tahrip etmeye yöneldikleri için daha radikal bir hakikat sorunu yaratırlar. Arendt "hükümetlerin neyin olup olmadığına karar verme ve anlatma tekeline sahip olmadığı hür dünya" için şöyle yazar: "Yabancı bir düşmanı hedef alan yalanlardan farklı olarak iç tüketim için oluşturulan imajlar, bizzat imaj oluşturucuların kendileri için de bir gerçeklik halini alabilir. Hem aldanan hem de aldatılan, propaganda imajının zarar görmemesi için çalışır ve böyle bir durumda bu imaj için en büyük tehlike düşmandan ve gerçek düşmanlıklardan değil, imajın büyüsüne kapılmayanlardan ve imaja uymayan olgu ve olaylardan söz etmeye kalkanlardan gelir. Çağdaş tarih gerçek hasımlarla karşılaştırıldı-

ğında olgusal hakikat anlatıcılarının çok daha tehlikeli ve düşman addedildikleri örneklerle doludur" (1996: 308).

Arendt, *Siyasette Yalan Söylemek: Pentagon Yazıları Üzerine Düşünceler* makalesinde de bu imaj üretme işinin nasıl derinleştiğini bu kez Vietnam Savaşı politikası bağlamında inceler. MacNamara tarafından derlenen *Pentagon Yazıları*'nda Arendt'in esas ilgisini çeken olgu, hükümetin askeri konularda ve küresel siyasette gerçeklerden uzaklaşma biçimi ve düzeyidir (1971: 3, 20). Ayrıca Amerikan devletinin dünyanın en büyük gücü olduğu imajını oluşturmak adına olgularla nasıl oynandığını ve kendini kandırma mekanizmasının nasıl işlediğini ortaya koyar. "İstihbarat raporlarının sunduğu askeri olgular ile yönetimin aldığı kararlar arasındaki uyumsuzluk o kadar çarpıcıdır" ki Arendt, yönetimin gerçek bir hedeften ziyade bir imaj peşinde koştuğu sonucuna varır (1971: 20). *Pentagon Yazıları*'nın ortaya koyduğu gerçek, kamuoyu ve kongrenin bilerek yanıltılmış olmasıdır. Burada temel mesele, yönetimin kendine dair bir imaj yaratmak, bu imajı korumak ve durumu kurtarmak yönünde verdiği çabadır (1971: 14). "Bu amaçla savaşla ilgili kararlar, uygulanmayacaklarını bilerek alındı, bu nedenle amaçlar sürekli değiştirildi. Resmi olarak ifade edilen hedefler ile gerçek nedenler uyuşmuyordu ve bunlar süreç içinde sürekli değişti" (1971: 17). Küresel siyasette imaj oluşturmanın, askeri konulara halkla ilişkiler mantığıyla yaklaşmanın ve manipülasyonun yeni bir şey olduğuna dikkat çeken Arendt, bunun çok fazla emek gerektirdiğini belirtir. Nitekim bu nedenle entelektüeller de bu işe coşkuyla katılmışlardır (1971: 18-22).

Arendt, bu yazıda totaliter yalanın ötesinde Amerika'da dikkat çeken iki yeni yalan söyleme dinamiğini açığa çıkarır. *Pentagon Yazıları*'nda ortaya çıkan yalan söyleme biçimlerinden biri, hükümetlerin şirketlerden öğrendikleri halkla ilişkiler stratejisidir (1971: 8-9). Bir tür reklamcılık olarak geliştirilen bu yalan söyleme biçimi tüketim toplumundan öğrenilmiştir.

Siyasetin yarısının imaj-yaratımı, diğer yarısının da insanları bu imajlara inandırmak olduğunu düşünenlerin etkisi altında siyaset şekillenmektedir. İkinci yalan türü, üniversite ve think-tank'lerden devşirilen profesyonel entelektüel emekle ilgilidir. Savaş sırasında hizmete alınan "özgüveni çok yüksek, dürüst ve kazanmaya alışkın bu adamlar", bu problem çözücüler, özellikle oyun teorileri ve sistem analizleri yoluyla olgulardan uzaklaşmışlardır. "Teoriye o kadar güveniyorlardı ki olguları ona uydurdular. Olaylar ve gerçekliğin olumsallığı fikrini zihinsel olarak yok ettiler." Arendt, "istemeden de olsa uzun yıllar aldatma ve yanıltma oyununun içinde" olup yanlış bir vatanseverlik nedeniyle yalan söyleyen bu yeni türün hem olgularla oynama gücüne hem de bunun zorunlu sınırlarına dikkat çeker (1971: 12).

Yalanın Sınırları ve Hakikatin Kudreti

Arendt her iki yazısında da ne kadar örgütlü olursa olsun, ne kadar radikal bir yıkım eyleminin parçası olursa olsun, modern yalan biçimlerinin nasıl olup da temel bir sınıra gelip dayandığını göstermekte çok kararlıdır. Arendt'in yalan kavrayışında özgün ve en önemli olan yönün bu olduğunu düşündüğüm için ben de ısrarla bu noktanın altını çizeceğim. "Bu anlamda yalan söylemenin eylemle, dünyayı değiştirmekle -kısacası siyasetle- inkâr götürmez yakınlığı tam da insanın eylemde bulunma yetisine açık olan şeylerin doğasınca sınırlandırılır. Eyleme açık olan ne geçmiştir -bütün olgusal hakikatler kuşkusuz geçmişle ilgilidirler- ne de şimdi, bu özellik ancak gelecek için söz konusudur" (1996: 311). Ayrıca Arendt, hakikatin iktidar karşısında taşıdığı kudrete de olguların inatçılığına da inanır. Güçten, iktidardan yoksun olsa da hakikatin kendine özgü bir kudreti vardır. "İktidardakiler her tür tertibe girebilirler ama hakikatin yerini alabilecek, yaşam şansı olan bir şeyi ne keşfedebilir ne de icat edebilirler." "İkna ve şiddet hakikati yok edebilir ama yerini alamaz" (1996: 313).

Olguların inatçılıkları, iktidarların kendi büyüklüklerini kurmak için yaratmaya çalıştıkları imajların daima kısa ömürlü olmalarına neden olur. "Çok sayıda bağımsız ülkeyi içine alan günümüzün dünya şümul iletişim sistemi altında mevcut hiçbir devlet kendi imajını salim kılacak kadar büyük değildir" (1996: 309). Arendt özellikle Vietnam Savaşı'nda olduğu gibi, yalanlar ve imajların ancak çok kısa süreli olarak iş göreceğini düşünür, çünkü olgulardan kurtulmak ancak radikal bir yıkım durumunda mümkündür. "Vietnam Savaşı'nda ne kadar çok savaş suçu işlenmiş olsa da hükümet bu düzeyde bir toptan yıkım iradesi göstermiş değildir. Ama böyle bir iradenin mevcut olduğu Hitler ve Stalin'de rejimlerinde bile bunu başarmak mutlak-güçlü olmayı gerektirirdi" (1971: 13). Arendt'in bu tür bir mutlak güç iddiasını zayıflatmak amacıyla Troçki'den bahsetmesi anlamlıdır: "Troçki'nin tarihteki rolünü silmek için onu öldürmek ve tüm kayıtları silmek yetmez, onun tüm çağdaşlarını ve tüm dünyadaki kayıtları silmek gerekir" ki bu imkânsızdır (1996: 310).

Arendt'in modern yalanın akıbetine dair asıl değerli öngörüsü ise böyle bir radikal yıkım iradesi gösteren totaliter rejimlerde bile iktidarların çok daha temel bir engele çarpacakları yolundaki saptamasıdır. Bu akıbet, sinizmdir (1971: 7). "Karşılarındaki asıl güçlük gerçek hikâyenin yerine geçirmeye çalıştıkları yalanları, durmadan değiştirmek zorunda olmalarıydı. Ve her ne kadar durmadan değişen bu istikrarsız durum, hakikatin ne olduğu hakkında en ufak bir işaret vermese de, bizatihi kendisi başka bir şeyin göstergesiydi. Olgusal dünya hakkında devlet tarafından yapılan bütün açıklamaların yalan olduklarının göstergesi" (1996: 310). Bu herkesi içine alan ve dünyadaki yönümüzü tayin etmemizi sağlayan temel duyumuzun -yalana karşı doğruluk- tahrip olmasıdır. Sinizm, yani "hakikat diye bir şeye inanmayı tamamen reddetmek", iktidar için pragmatik bir araç, bir yönetme kolaylığı sağlar

gibi görünse de Arendt bunun yol açtığı toptan durumu iktidar sahipleri açısından da sorunlu görür.

> "İmajları ve hikâyeleri durmadan değişen şartlar uydurmaya çalışanlar da kendi imal ettikleri yalanlardan tekine bile tutunamadan, bir olasılıktan diğerine sürüklenerek, potansiyel gereği alabildiğince uzayan bir ufka karşı yüzerken bulacaklardır kendilerini... tutarlı yalan ayaklarımızın altından toprağı çektiği gibi bize üzerine basabileceğimiz başka bir zemin de vermez... yön ve gerçeklik duyumuzun dayandığı her şeyin sallanmakta, yalpalamakta olduğu hissi, totaliter egemenlik altında yaşayan insanların en ortak ve kuvvetle duyumladıkları deneyimler arasındandır" (Arendt, 1996: 311).

Siyasal Alanın Yalandan Korunması

Arendt'in yalan üzerine metinlerinde önemle altını çizmemiz gereken ve tüm metne anlamını veren asıl vurgusu bence, kendi siyaset felsefesine uygun olarak, insanlık durumunu oluşturan farklı koşulların özgül doğalarını işaret ederek, sınır ihlallerinin doğuracağı sorunlara dikkat çekmesidir. Bu nedenle o, olgusal hakikat ile siyaset arasında suiistimale çok yakın bir yakınlık olduğunu göstererek bizi bu istismara karşı uyanık olmaya çağırmaktadır. İktidarın olgusal hakikatlere verebileceği büyük zarar yoluyla, siyasetin kendi doğal sınırlarını aşarak siyasal alanın büyüklüğüne ve ihtişamına zarar verebileceğini göstermektedir. Siyasal alan varlığını ve ihtişamını kendi sınırlarını tanımasına borçludur.

Ancak tam da burada Arendt için temel bir sorun alanı belirir. Arendt siyasetin bakış açısından hakikatin despotik bir karakteri olduğunu teslim ettiğine göre, hakikat açısından siyasete bakmak ne anlama gelmektedir? Hakikat ile siyaset birbiriyle uyuşmaz ve tek ve tartışmaya açık olmayan hakikat açısından bakarak siyasete yön vermek despotluk anlamına gelir. Arendt bu sorunu şöyle ifade eder: "Benim burada yaptığım gibi siyasete hakikat açısından bakmak, siyaset alanının

dışında durmak demektir" ki bu, "hakikat anlatıcısının duruş noktasıdır" (1996: 312). O halde bu duruş noktasının siyaset için taşıdığı anlam ve önem nedir? Arendt'in bu soruya verdiği yanıt, siyasal alanın büyüklüğünün ve ihtişamının modern yalan karşısında nasıl korunabileceğini göstermesi itibarıyla çok değerlidir. Bu yanıt, hakikat anlatıcılığının farklı biçimlerinin siyasal alan içinde aldıkları özgül konumla ilgilidir.

Arendt filozof, bilimci, sanatçı, tarihçi, yargıç, haberci ve tanık gibi farklı hakikat anlatıcılığı biçimlerinin ortak yanını, onlardan "var oldukları sürece ne bir siyasi taahhüt ne de bir davanın savunuculuğu beklenebilir" diyerek işaret eder (1996: 314).Bunlar ile siyasal alan arasında daima bir çatışma potansiyeli vardır ve hakikatin gayri-siyasi ve potansiyel olarak siyaset karşıtı doğasının farkına ancak bir çatışma durumunda varırız. Fakat Arendt'e göre hikâyenin tümü bundan ibaret değildir çünkü bazı kurumlar vardır ki bunlar siyasal alanın içine bizzat siyasetin dışında duracakları varsayılarak içerilmiştir. "Bütün siyasi kuralların tersine hakikati ve doğruluğu her zaman konuşma ve edimin en yüksek ölçütü olarak tespit eden, iktidarlarca oluşturulmuş ve desteklenmiş" bu kamu kurumları, yükseköğrenim kurumları, yargı ve basını kapsar (1996: 315-317). Bu kurumlar yoluyla *siyasal alanın içinde ama iktidarın etki alanı dışında* kalan kurumların varlığından yarar umulmuştur. Akademi, basın ve yargının siyasi işlevi bu kurumların ancak siyaset alanının dışında durmalarıyla sağlanabilir. Bunlar, bağlanmayı ve tarafsız olmayı, düşüncede ve yargıda ilgisiz kalabilmeyi gerektirirler. Arendt bu kurumların varlığını Batı uygarlığı için temel olarak görür: "Nesnellik denen şeyin bütün kökeni budur, maliyeti ne olursa olsun entelektüel dürüstlüğe duyulan, Batı uygarlığı dışında bilinmeyen şu tuhaf tutku..." (1996: 318). Siyasal alanın erdemine ve ihtişamına inanan Arendt gibi bir düşünür için bu nesnellik vurgusu tuhaf görünebilir ama bu vurgu tam da siyasetin ihtişamını koruyabilmek için elzemdir. Arendt her şeyden önce ve asıl olarak sınırlar ve sınır ihlalleri-

nin politik anlamı üzerine düşünen biridir ve ne kadar yüce ve ihtişamlı görünse de siyasal alanın sınırlarına dikkat çekmek konusunda ısrarcıdır. Aslına bakılırsa Arendt'in yalan üzerine düşüncesinin özgüllüğü tam da bu noktada açığa çıkar. Ona göre siyasal alanın içinde bulunup iktidarın etki alanı dışında kalan kurumların varlığı, siyasal alanın ihtişamını korumak için zorunludur.

Son olarak Arendt, hakikat bakış açısından sıyrılıp siyasal alanın içinde olup bitenlerin büyüklüğüne ve ihtişamına yaptığı hayati vurguya geri döner. Siyasetin görkeminin korunması tam da bu sınırlara itaat edilmesine bağlıdır.

> "Sözlerimden sanki siyaset alanının haz, kazanç, tarafgirlik ve tahakküm arzusundan başka hiçbir şeyin hesaba katılmadığı, birbirleriyle çatışan ve kısmi çıkarlardan oluşan bir savaş olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu yanlış sonucun nedeni şudur: ... Siyaset alanı görkemlidir, ancak olgusal hakikatler siyasal olanla insan işlerinin en düşük düzeyinde (çıkarlar ve güç) karşı karşıya gelir. Görkemlidir, ancak burada göstermeye çalıştığım şey görkemine rağmen bütün bu siyasi alanın sınırlı olduğudur. Yani siyasi alan insanın ve dünyanın varlığının bütününü kucaklayamaz. İnsanların iradeleriyle değiştirmeleri mümkün olmayan bu şeyler tarafından sınırlandırılmıştır. Ve içinde eyleme ve değiştirme özgürlüğüne sahip olduğumuz bu alan ancak bu sınırlara saygı duyarak, doğruluğunu dürüstlüğünü koruyup vaat ediciliğini sürdürerek dokunulmaz varlığını muhafaza edebilir. Kavramsal olarak değiştiremeyeceğimiz şeye hakikat diyebiliriz; metaforik olarak ifade edersek hakikat denen şey ayağımızı bastığımız toprak, üstümüzde uzanan gökyüzüdür" (1996: 319).

Derrida ve Yalanın Performatifliği

Derrida, 1993 tarihli *History of the Lie: Prolegomena* adlı konuşma metninde yalanın eylem olma niteliği ve tarihselliği konusunu özellikle Arendt'in görüşlerini tartışarak geliştirir (Derrida 2002). Derrida, günümüzde "adına demokrasi denen ka-

pitalist hegemonya sisteminde" hâkim olan "tekno-medyatik simulacra makinesinin", Arendt'in kavrayışından biraz farklı bir yalan kavrayışını gerektirdiğini düşünür. Arendt'in temel sorunsalı, siyasal alanın örgütlü yalan ve olguların manipülasyonu karşısında düştüğü durumdu. Derrida ise *simulacra* aygıtının hâkim olduğu koşullarda klasik yalan kavrayışının geçersizleştiğinin yanı sıra Arendtci anlamda olguların manipülasyonu olarak modern yalan kavramının da yetersiz kaldığını savunur. Derrida kendi sorunsalını şöyle ortaya koyar: Siyasette doğruluk ve dürüstlük gibi değerleri korumak istiyorsak korumamız gereken belirli bir yalan kavrayışı vardır - ki Derrida bunu "açık yalan" (frank lie) diye niteler-. Ama tam da kapitalist *simulacra* rejimi bu kavramı geçersizleştirmektedir (2002: 36). Derrida açık yalan kavramının günümüzde korunmasını zorlaştıran gelişmeleri birbirine bağlı iki bağlam üzerinden tartışır. İlk olarak sorun yeni *simulacra* makinesiyle ilgilidir çünkü tekno-medyatik *simulacra* rejimi yalan-doğru ayrımını yapmamızı zorlaştırmaktadır. İkincisi günümüzün yapısökümcü ve soykütükçü felsefi kavrayışıyla ilgilidir, çünkü açık yalan kavramının mümkün olması için gerekli bir dizi kavramsal ayrım günümüz felsefesinde radikal biçimde sorgulanmaktadır. Kısacası Derrida "hem siyasal makinenin işleyişi hem de bilgi-hakikat kavrayışımızdaki dönüşüm nedeniyle açık yalan kavramını korumakta ve siyasette doğruluk ve dürüstlüğü korumakta zorlanıyoruz" görüşündedir.

Bu bağlamda Derrida öncelikle klasik yalan kavrayışının performatif niteliğine dikkat çeker (2002: 29-35). Arendt ile benzer biçimde, yalanın bir eylem olduğunu belirtir. Yalan, performatif bir temsil içerir çünkü ihanet ettiği halde hakikat vaadinde bulunmaktadır ve bir etki-olay yaratmayı hedeflemiştir. Ancak bu performans gerçeklik, hakikat, doğruluk gibi performatif karara bağlı olmayan değerlere atıfta bulunularak yapılır (2002: 31). Yalan, bir olgu ya da durum değildir, niyetlenilmiş bir eylemdir. Yalan ancak söylenebilir. Yalancı, doğru

olduğunu bildiği şeyden farklı bir şeyi insanı kandırmak amacıyla söyleyendir. Demek ki bu bilgi, bilim ya da bilinç, yalan için zorunlu koşuldur. Birine söylemeye borçlu olduğun şeyin bir kısmını ya da tamamını farklı söyleyerek onu bile isteye kandırmak, yani yalan söylemek bir ihanettir. Yalan kötü niyetle ilgilidir, kandırma iradesi olmalıdır, yalan, söylenen şeyin (doğruluğu yanlışlığıyla değil) söyleyenin niyetleriyle ilgilidir. Burada "irade", "niyet", "bilinç" ve "özbilinç" gibi kavramlar çok öne çıkar ki bunlar olmadan açık yalan kavramı mümkün olmaz (2002: 35, 56).

Derrida yalanın bir eylem olarak statüsünü korumak için diğer ilgili biçimlerden (zorlama, hile, sahtecilik, masum yalan, kurgu, taklit, gibi) ayırt edilmesi gerektiğine dikkat çeker (2002: 53). Nitekim Platon'da, Aristoteles'te ve Rousseau'da bu farklı yalan biçimlerinin nasıl ayırt edildiğini gösterir. Ancak Derrida burada da pek çok zor sorunun gündeme geldiğini işaret eder: O halde kendine yalan söylemek mümkün müdür? Kendini kandırmak yalan söylemek olabilir mi? Peki ya iyi veya kötü niyetle yapılmış, gizil ya da açık taklitler yalan mıdır? Sahte orgazm nasıl bir şeydir? Gözler yalan söyleyebilir mi? Söze dökülmeyen sahte davranışlar yalan mıdır? Kısacası, bu farklı biçimler arasında net ayrımlar yapmak o kadar kolay değildir (2002: 32-33). Öte yandan eğer yalan kavramını tutmak istiyorsak bu ayrımları yapabilmemiz gerekir: Bilinçli olan ile olmayan, isteyerek ya da istemeyerek yapılan; niyet edilmiş ile niyet edilmemiş olan; bilinçli, yarı-bilinçli, bilinçdışı olan; kendin olmak ya da olmamak; cehalet ile bilgi; niyet ile kötü niyet; yararlı ile zararlı arasındaki ayrımlardır bunlar.

O halde hakikatin öteki yüzünde tek biçimli açık yalan değil, yüz binlerce biçim ve sınırsız bir alan vardır ve işte bu nedenle "gerçeği, sadece gerçeği ve tüm gerçeği söylemek" mümkün değildir (2002: 36). Esasen bu ayrımları yapamaz hale geldiğimizde elimizden kayıp giden şeydir "açık yalan" ve Derrida tam da bu durumun çok ağır sonuçları olacağına

inanır: "Bizim kültürümüzdeki yalan anlayışı budur. Açık yalan anlayışının tamamen ortadan kaybolmasına bizim kültürümüzde etik, hak hukuk ve siyaset dayanamaz" (2002: 37).

Derrida, Arendt tartışmasında, onun yalanın tarihselliğine ve yalanın eylem oluşuna yaptığı vurguyu daha ileri götürmek istemektedir (2002: 40-50). Arendt'ten modern yalanın mutlak yalan olduğu görüşünü alır. Bu, gerçekliğin tahrip edilmesi, orijinal arşivin tahribidir. "Geleneksel yalan ile modern yalan arasındaki fark, gizlemek ile yok etmek arasındaki farkla sonuçlanır." Yine de Derrida Arendt'in yalanın performatif niteliğini tam olarak netleştirmediğini ve bu nedenle klasik açık yalan kavrayışının ötesine geçemediğini düşünür (2002: 51). Bu nedenle hakikat kuran performanslar konusunu daha derinlemesine ele almayı önerir.

Hakikat Kuran Performanslar

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Derrida'ya göre zamanımızın tekno-medyatik fenomenini klasik açık yalan kavramıyla anlamak mümkün değildir. Arendt'in ötesine geçmek için Derrida, birbiriyle ilişkili üç konuyu öne çıkarır: devletin performatif şiddeti, medyatik tekno-performatifliği ve bilinçdışının semptomolojisi (*lapsus,* inkâr, rüya, retorik) ya da fantazma mantığı. Derrida'ya göre hakikati yapan bu performatif eylem boyutu Arendt (ve elbette Kant) tarafından dikkate alınmamıştır. Onlar ayrıca bu durumun semptomatik ya da bilinçdışı boyutunu da görememişlerdir (2002: 51).

Derrida'ya göre doğruluk ve yalanın bir tarihinin olmasının nedeni, hakikat kurmanın performatif bir eylem olmasıdır. Derrida bunu açıklarken özellikle devletlerin hakikat kurucu performatif eylemlerine değinir. Fransa tarihinden bir örnek vererek Cumhurbaşkanı Chirac'a gelene kadar Fransa'nın işlediği savaş suçlarının resmen inkâr edildiğini belirtir (2002: 46). Ona göre, devletin resmi söylemlerindeki bu değişim "ya-

lan" ya da "doğru" kavramlarıyla değerlendirilemez. Bunlar, hakkında yargıda bulunacağımız olaylar ya da doğal gerçekler değil, yorumlardır. Başka bir deyişle bu beyanların gerisinde performatiflik işlemektedir. Egemen devletin meşruiyeti, sınırların durumu ve sorumluluğun teslim edilmesi hep performatiftir. "Performatifler başarılı oldukları zaman hakikat yaratırlar ve bunun gücü bazen kendini sonsuza kadar dayatır. Hukuku yaratırken, devletin performatif şiddeti -ki ne yasaldır ne yasadışıdır- sonradan yasal hakikat olacak olan şeyi yaratır. Hâkim ve kamusal olarak sorgulanmayan hakikati yaratır" (2002: 49). Yani Arendt'in aksine Derrida performatiflerin mutlak olarak başarılı olma ihtimalini öne sürüyor gibidir.

Derrida'nın bu yazısındaki temel katkısı bence Arendt'in hakikat anlatıcılığı tarzlarından biri olarak gördüğü medya fenomenine eğilerek tekno-medyatik işleyişin açık yalan kavrayışının altını nasıl oyduğunu gözler önüne sermesidir. Medya, kamusal konuşmanın arşivini tutan, toplayan, üreten yer olarak, siyasi yalanlar bahsinde belirleyici bir konum edinir. Derrida'nın medya tartışması, medya söylemlerinin açık yalan olarak görülemeyecek bir karmaşıklık arz etmesi fikri etrafında örülür (2002: 51) Derrida bu fikri tartışmak üzere örnek olarak kendisinin de katıldığı bir tartışmada Prof. Tony Judt'un Derrida'nın şahsıyla ilgili medyada verdiği demeçleri gösterir (2002: 53) Bu demeçler üzerinden giderek medyadaki söylemlerin çoğunun yalanın farklı türlerinin bir karışımı olduğuna ve birbirlerine bulaşmalarına dayandığını ileri sürer. Medya söylemleri kendini kandırma, açık olmama, analitik doğruluk, bilmezlik, cahillik, inkâr, görmezden gelme, inançsızlık, aldatma, sahtekârlık, dolandırıcılık, iftira, lekeleme, zorlama, önyargı, hata, hatalı akıl yürütme, düşüncesizlik, bilgi eksikliği gibi. farklı biçimler alabilir ki bunları ayırmak zordur. Ona göre, Prof. Judst, yalan söylemeyip bir hakikat etkisi yaratmaya çalışıyordur. Bunu eskilerin yalan kavrayışıy-

la açıklamak mümkün değildir. u, bir kendini kandırma şeklidir (2002: 57).

Nihayet bilinçdışının semptomatik mantığı da açık yalan kavramını zorlamaktadır (2002: 52, 68). Semptom mantığı iyi niyet ya da kötü niyet mantığı değildir. Kendini kandırma açık yalan olarak görülemez. *Simulacrum* ve imaj üretme bahsinde yalan kavramı kendi sınırlarına ulaşır. Derrida burada A. Koyré'nin gizleri kamusal yaşama tehdit olarak gören değerlendirmesine karşı çıkarak, günümüz *simulacra* ve imaj üretme dünyasında tersine politik sapmadan muzdarip olduğumuzu söyler (2002: 63). Her şeyin kamuda herkesin gözü önünde ve açık olması gerektiği fikri, siyasetin alanının sınırsızca genişlemesi tehlikesini yaratmıştır. Gizlilik hakkının reddedilmesi ve herkesin *polis*'in yasası önünde sorumlu vatandaş olmaya zorlanması doğru değildir. Bu demokratik görünümlü totaliter bir mantıktır.

Sonuç olarak Derrida, işaret ettiği zorluklar karşısında hâlâ nasıl olur da doğruluk ile yalan karşıtlığını koruyabiliriz diye sormaktadır (2002: 59). *Simulacra* rejimi, yapısöküm, soykütükçü analiz ve psikanaliz hep birlikte bu kavramın altını oymuşlardır. Oysa bu kavram olmadan "Arendt ve Koyré'nin işaret ettiği tüm sapkınlıklara kapı aralanmış olacaktır" (2002: 58). Ne yazık ki Derrida yazısında defalarca sorduğu bu soruya bir yanıt vermez ve makalesini oldukça karamsar bir öngörüyle bitirir: "Totalitarizmden farklı olarak adına demokrasi denen kapitalist tekno-medyatik hegemonyaya karşı şunu anlamalıyız: Bu radikal sapma mümkündür, sonsuza kadar sürebilir, bilincin tarihindeki teknik dönüşümlere bağlı olarak bu sonsuza kadar sürebilir" (2002: 69).

Derrida için, yalanın performatifliğini ve tarihselliğini derinleştirerek Arendt'in ötesine geçmek temel bir sorun doğurmuş gibidir çünkü onu bu çabası tam da hedeflediği şeyden uzaklaşmasına neden olmuştur. Ayrıca Derrida'nın Arendt'e yönelik saptamaları tartışmalıdır. Arendt'in yalan

üzerine yazdıklarında devletin performatif şiddeti ve imaj üretimi ve kendini aldatma konuları bir biçimde ele alınmıştır. Bilinçdışının semptomatik işleyişi konusundaki boşluğu bir kenara bırakırsak Arendt'in totalitarizm tartışması devletin en aşırı performatif şiddeti olarak; *Pentagon Yazıları* tartışması ise imaj üretimi ve kendini kandırma biçimleri olarak okunabilir. Dolayısıyla bu konularda Derrida'nın makalesinin Arendt'in düşünceleriyle önemli bir süreklilik sergilediği söylenebilir. Derrida açıkça Arendt'in o yıllarda henüz başlangıcına tanıklık ettiği "performatif" dinamiklerin (adını böyle koymuş olmasa da) tam gelişmiş halini çözümlemektedir.

Bana kalırsa Arendt ile Derrida arasındaki temel fark performatiflik meselesinden değil, *siyasette yalana dair sorunsallaştırma biçimlerinin farklı olmasından* kaynaklanmaktadır. Kanımca iki düşünür arasındaki asıl fark şudur: Arendt Derrida'dan farklı olarak "hakikatin ötesindeki yüz binlerce biçim ve sınırsız bir alan bulunması" olgusundan rahatsız değildir. Ona göre siyasal alanı tehdit eden sorun bu çoğulluk değildir çünkü siyasi alan "hakikat" üzerine kurulu değildir. Dolayısıyla yalancı, bir eylem adamı olarak daima var kalacaktır. Onu düşündüren daha ziyade iktidarların örgütlü yalanlarıdır. Derrida ise yalanın siyaset için yolaçtığı sorunu daha ziyade hakikatin ötesindeki yüz binlerce biçim üzerinden sorunsallaştırmaktadır. Dahası Arendt ve Derrida devletlerin performatif güçlerine ortak olarak vurgu yaparken de temel bir noktada önemli biçimde farklılaşırlar. Arendt de Derrida gibi, devletlerin şiddet içeren performanslarının yarattığı vahim durumu açıkça görmekle birlikte bu eylemleri "hakikat yaratımı" olarak değerlendirmez. Çünkü ona göre hakikatin yerini alacak mutlak bir yalan rejimi kurmak mümkün değildir. Bu nedenle Arendt, en aşırıya varan performatif şiddet eyleminden (Troçki'nin öldürülmesi olayında olduğu gibi) bile bir hakikat yaratımı olarak söz etmez. İkisi arasındaki bu fark, tanık, kanıt, hafıza ve arşivin siyasi önemine dair vurgu farklarında da

görülebilir. Derrida makalesinin sadece bir yerinde, tarihi olaylara dair revizyonizm ve inkârcılıkla nasıl mücadele edilebilir konusunu tartışırken kanıt, tanık, hafıza ve arşivin önemine değinerek Arendt'in bu konudaki hassasiyetine yaklaşır (2002: 52). Oysa Arendt için, tanık, kanıt, hafıza ve arşiv, en aşırı iktidar uygulamalarını bile sınırlayacak güçtedir.

İki düşünürün siyasette yalanı farklı biçimde sorunsallaştırması meselesine Martin Jay tarafından da dikkat çekilmiştir. Jay, Derrida ile Arendt'i karşılaştırdığı yazısında Derrida'nın farklı performatif süreçleri birbirine indirgediğini ileri sürmekte haklıdır (2006). Jay'e göre Derrida, bütün yalanların bir performatif boyutunun bulunduğu saptamasından kalkarak çok hızlı biçimde devlet kurma gibi performatif süreçlerin yalana benzediği sonucuna varmıştır. Oysa Arendt'in politikaya olan inancı, politik eylem ile şiddet arasındaki temel ayrıma ya da sahici demokrasi ile totalitarizm arasındaki farka dayanır. Her ikisi de statüko yıkmak anlamında performatif olsalar bile siyaset performatif şiddete indirgenemez. Dolayısıyla Derrida'nın vardığı siyasi sonuç da Arendt için kabul edilemezdir. Arendt hakikatin her durumda direnç göstereceğine inanır. Derrida'da ise Arendt'in her durumda koruduğu politikaya dair inancı yoktur. Derrida, modern *simulacrum*'un orijinal olanın yerini aldığı günümüzde mutlak yalanın mümkün olduğunu, yani yeni bir ontolojik durum olduğunu düşünmektedir. Bu görüşe karşı çıkan Jay, tamamen 'simulacran' imajların hâkimiyetinde bir dünyada yaşadığımız şeklindeki görüş için, "Bu, bir evrensel hakikat iddiasında olup karmaşık siyasi eylem dünyasında yeri yoktur. Derridacı imaj makinesinden çok Arendtci agonistik politik söylemler dünyasında yaşıyoruz" diye yazar (2006).

Türkiye'de Siyaset, İktidar ve Yalan

Türkiye Siyasal Kültürünün İki Dinamiği

Peki, Arendt ile Derrida'nın görüşlerinden hareketle Türkiye'de iktidar, siyaset ve yalan konusunda neler söyleyebiliriz? Acaba Türkiye'deki mevcut durum totaliter yalan kavramı çerçevesinde mi yoksa tekno-medyatik *simulacra* çerçevesinde mi değerlendirilebilir? Türkiye'de siyasette yalan sorununu düşünürken, kendimizi herhangi bir tipolojiye sokmaya çalışmadan, bu tartışmada ileri sürülen pek çok fikirden faydalanabiliriz diye düşünüyorum. Kanımca Türkiye'de yalan ile siyaset arasında kurulan ilişkiyi ne Arendt'in totaliter örgütlü yalan ne de Derrida'nın tekno-medyatik yalan kavrayışı çerçevesinde ele almak uygun görünüyor. Türkiye'nin mevcut siyasi rejimi totaliter olmadığı gibi, tekno-medyatik *simulacra* rejiminin hâkimiyeti altındaki kapitalist bir hegemonya rejimi olarak da görülemez. Dolayısıyla içinde hem totaliter hem de tekno-medyatik bazı öğeler barındırmakla birlikte, günümüzde siyasette yalan sorununu çerçeveleyen genel zemini anlamak için daha farklı terimlerle düşünmek gerekir. Bu özgün zeminin ne olduğunu düşünürken Arendt'in görüşlerinden hareket edebiliriz.

Geleneksel olarak Türkiye'de siyasette doğruluk-yalan meselesini çerçeveleyen siyasi yapı iki temel eksen etrafında şekillenmiştir. Bunlardan ilki ve belirleyici olanı hiç kuşkusuz, *siyasal alanda devlet aklının bariz egemenliği*dir. Türkiye'de hâkim siyasi kültür ve yapıda, "Doğruyu söylemek ve yapmak gereklidir." önermesi pek güçlü bir yer bulmamıştır. "Devletin yüce çıkarları ne gerektiriyorsa o doğrudur." şeklindeki devlet aklı mantığının hâkim olduğunu görüyoruz. Bu nedenle yargı, akademi, medya gibi doğruyu söylemekle ya da eleştirel düşünceyi beslemekle görevli kurumların iktidar karşısındaki statüsü zayıf ve daima fazlasıyla kırılgan olmuştur. Devleti korumak için değil yalan söylemek, şiddet ve terö-

re başvurmak bile kolayca meşrulaştırılabilir. Demek ki devlet ve devletin çıkarları söz konusu olunca doğruyu söylemek gerekmez. Siyasal alanda geçerli motto budur. O halde Arendt'in işaret ettiği hattı izlersek, Türkiye'de siyasal alana dair şu temel saptamayı yapabiliriz: Türkiye'deki siyasal alan"aşırı politikleşmeden" zarar görmüştür. Yargı, akademi, basın, bilim, sanat ve felsefe gibi Arendt'in "hakikatin sığınağı" olarak gördüğü kurumlar aleyhinde olacak biçimde politikanın sınırları aşırı genişlemiştir.

İkinci eksen, *siyasal ve toplumsal yaşamda cemaat aklının egemenliği* sorunudur. Devlet aklı ilkesinin toplumsal alandaki muadili ve tamamlayıcısıdır bu. Cemaat bağlarının güçlü olduğu bu toplumsallık biçiminde doğruyu bilmek ve söylemek ne yazık ki hiçbir zaman temel bir değer olmamıştır. Tersine, doğrunun bağlamsal olduğu yolundaki temel gerçeğe dair doğru sezginin oldukça sapkın ve yozlaşmış bir hali kültürel olarak egemen olmuştur. Buna göre bağlam her şeydir, doğrunun ne olduğu zamana ve yere ve kimin çıkarına bağlı olduğuna göre çok kolayca değişebilmektedir. Çoğu zaman kimin konuşuyor olduğu, kimin hangi görüşü savunduğu ve tarafgirlikler gerçeğin ne olduğu konusunda görüşleri etkilemektedir. Böyle bir toplumsallık alanında öne çıkan asıl sorun cemaatçiliktir. Bireyler ve benlik stratejileri alanına geldiğimizde de aynı şey geçerlidir: bir ödev olarak, etik bir tavır olarak doğruyu söylemek, temel bir değer olamamıştır.

Sonuç olarak şunu kolayca ileri sürebiliriz: söz edilen bu iki dinamik birlikte işleyerek birbirini pekiştirmiş ve sonuçta iktidar mantığının aşırı genişlemesine ve bunun sonucunda hakikate ve doğruluğa çok kırılgan bir statü tanınmasına yol açmıştır. Elbette bu çok genel tespitin birçok açıdan ayrıntılı olarak tartışılması ve geliştirilmesi gerekir ancak burada sadece genel bir tarihsel eğilim olarak gördüğüm bu olgu üzerinden AKP iktidarı dönemindeki dönüşümü anlamaya gayret sarf edeceğim.

O halde Türkiye siyasetinin ve toplumunun daha geleneksel bu özellikleri, AKP döneminde nasıl bir nitelik kazanmıştır? Şunu hemen teslim etmeliyiz ki bu soruyu yanıtlamak, başka herhangi bir iktidar dönemine kıyasla AKP iktidarı için çok daha özel bir zorluk içeriyor. Bunun nedeni siyasete yalan sorusunun, AKP iktidarında çok özel bir anlam ve önem kazanmış olmasıdır. AKP'ye muhalif kesimlerin çoğunda AKP'nin ilk kez iktidara geldiği andan itibaren bir iktidar yöntemi olarak özel bir yalan türüne başvurduğuna dair bir görüş hâkim olmuştur. Bu tez, AKP'nin İslami niyetlerini gizleyen takiyyeci bir parti olduğu tezidir. AKP sahteci, kasıtlı olarak emellerini gizleyen ve erteleyen bir güç olarak görülmüştür. Buna paralel olarak AKP, kendi yandaşlarına yönelik olarak cahil halkı kandırmakla da itham edilmiştir. AKP'nin kitleler üzerindeki etkisinin asıl olarak, dini değerlerin istismarı yoluyla kandırmak ya da ayni yardımlar dağıtarak oy satın almak gibi stratejilere dayandığı ileri sürülmüştür. Bu muhalif perspektiften bakanlar için "takiyye" karşısındaki temel muhalif strateji "hakikati" söylemek, gerçekleri halka göstermek, AKP'nin içyüzünü ortaya çıkarmak olmalıdır. Bu tür görüşler hem siyasi hem de kuramsal açıdan pek çok haklı eleştiriye uğramıştır. Ben burada bu eleştirilere girmeden, sadece benim gibi bu eleştirileri paylaşanlar açısından temel bir zorluğa işaret etmek isterim. Evet, takiyye açıklaması analitik bir bakıştan savunulabilir değildir. Peki, AKP'nin hegemonik gücünü anlamaya çalışanlar olarak bizler, özellikle AKP'nin son döneminde ortaya çıkan ağır gerçeklik kaybı sorusuna takiyye ve halkı aldatma dışında nasıl bir açıklama getirebiliriz? Başka bir ifadeyle söylersek, AKP'ye takiyyeci değil de oluşsal bir süreç olarak baktığımızda yalan-hakikat sorunu nasıl görünecektir?

Ne yazık ki çok daha etraflıca tartışılmayı hak eden bu soruya tam bir yanıt veremeyecek, bunun yerine bana önemli görünen bazı temel noktaları işaret etmekle yetineceğim. Başlarken, Türkiye'deki geleneksel yalan sorununa dair yukarıda yaptığım saptamalar çerçevesinde temel bir olguyu işaret edebilirim. AKP iktidarının son döneminde Türkiye'nin geleneksel siyasal ve toplumsal yapısındaki ikili öğenin aşırı güçlenmeye başlaması olgusuyla karşı karşıyayız. Bir yandan "devlet aklı" mantığının çok güçlü bir şekilde geri gelmesi ve yeni bir biçim alması söz konusudur ki bu durum bütün kurumların aşırı politikleşmesini de beraberinde getirmektedir. Buna paralel olarak aynı anda cemaatleşme ve kutuplaşma dinamiklerinin de kaygı verici ölçüde derinleştiğini görüyoruz. Bu yeni dinamiğin AKP'ye özgü biçimi öyle ki sonuçta AKP, Arendtci anlamda bir totaliter rejim kurmuş olmasa da en olgun şekliyle totaliter rejimlerde rastlandığı üzere örgütlü ve kurumsal bir yalan rejimine doğru meylediyor gibi görünmektedir.

Arendt, geleneksel yalan ile modern örgütlü yalan arasındaki farkın, bir şeyi örtbas etmekle onu yok etmek arasındaki fark olduğunu söylüyordu. Burada dikkat çekilen şey, yıkıcı performatif şiddet meselesidir. Son yıllarda Türkiye siyasetinde öne çıkan eğilimin bu türden yıkıcı devlet performansları olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Derrida'yı izleyerek bu performatif şiddetin ne kadar ve nasıl bir hakikat kurucu olduğunu da tartışabiliriz. Yine bu yeni tür devlet performansının aynı zamanda daha önce görülmemiş ölçüde arsız bir medyatik imaj ve algı yönetimine dayandığını ve nihayet siyasal kültürümüzdeki bazı güçlü bilinçdışı fantezi yapılarını da harekete geçirdiğini görebiliriz.

Bu sürecin ilk görünür adımlarını Gezi Parkı direnişi sırasında üretilen devlet yalanlarında gördük. Ardından Ergenekon ve ilgili siyasi "gösteri davaları"nda, yargıda delil üretme taktiklerinin içyüzü hızla ortaya çıktı. Nihayet 17-25 Aralık sürecinde bu performatif yalan sorunu zirveye ulaştı.

Ergenekon davası sürecinin toplumun hak ve hakikat algısı üzerindeki yıkıcı etkisi çok belirgindi. Baştan itibaren davanın gerçeklere mi dayandığı yoksa tamamen düzmece mi olduğu yönünde iki farklı ve uzlaşmaz kutba ayrılmış olan bir kamuoyu sahnesinde, "yön ve gerçeklik duyumuzun dayandığı her şeyin sallanmakta" olduğunu deneyimledik. Gezi sürecindeki yalanlar ise farklı bir açıdan çok dikkat çekiciydi. "Camide bira içtiler" yalanı ve "Kabataş'ta türbanlı kadına saldırı" olaylarındaki dehşet verici yalan söyleme biçimi, kamuoyunda sarsıcı bir etki yarattı ve çokça tartışıldı. Kabataş olayında açık bir devlet yalanı mı söz konusuydu yoksa politik kutuplaşmanın yol açtığı bir fantezi mantığı mı işledi, bunu hala tam bilemiyoruz. Ancak siyasi kutuplaşmanın düzeyi ve siyasi iktidarın manipülatif etkisinin gücü düşünüldüğünde bilinçdışı semptomların kolayca harekete geçmiş olabileceğini tahmin etmek zor değil.

17-25 Aralık sürecinde ise farklı bir dinamik işbaşındaydı: burada artık her şey gözler önündeydi, ama olgular iktidarın performatif eylemleriyle inkâr edildi. Yolsuzluğun çarpıcı gerçeklerinin karşısına, devlet aklının gerektirdiği komplo teorileri ile çıkıldı. Halen çok sert bir algı yönetimi savaşı yaşanıyor ve sonuçta genel olarak tüm toplumun gerçeklik algısı zayıflıyor, doğru-yanlış karşıtlığının değeri azalıyor. Nitekim daha çok yakınlarda AKP yandaşı bir akademisyenin bir TV programında şöyle dediğini duymuş olabilirsiniz: "Eğer doğruyu yanlış kişi söylüyorsa bundan doğru zarar görür." Yanlış kişinin doğruyu söylemesi tam olarak, paralel yapının, Erdoğan'ı düşürmek amacıyla yolsuzluklara dair gerçekleri ortaya çıkarmış olmasını ima ediyordu. Demek ki ağır bir yolsuzluğa dair doğrular, devletin bekası karşısında koruma görmeyeceklerdir. Böylece doğrulara ulaşmamızın araçları da yok edilmiş olmaktadır. Bu süreçte yargının ve medyanın doğrudan iktidar aracı olarak işlemesi bunda en temel etken oldu. "Ya yolsuzluk ya da komplo" ikilemine sıkıştırılan ülke, hangisinin

daha büyük bir siyasi kötülük olduğu yolunda, hatta hangisinin gerçek bir olgusal tehdit arz ettiği konusunda taraf tutmaya zorlandı. Ülke hâlâ bu sorunun içinden çıkamıyor; hangisi daha büyük bir kötülük acaba? Yolsuzluk mu, devletin tehdit altında olması mı? Bu ikilem karşısında elbette devlet aklı galip geliyor ve yolsuzluğa dair olguların araştırılmasına ve yargılanmasına dair süreç -ilgili ses kayıtlarının imha edilmesi yoluyla- engellenerek komplo iddiası performatif olarak kanıtlanmış oluyor.

Devlet yalanının aldığı ağır biçimler elbette toplumu geniş bir kesimini kapsayan AKP muhaliflerinin nezdinde kabul edilemez olabilir. Ama AKP'nin yolsuzluk gerçeğine rağmen süregiden seçim başarısı ve kitlesel desteği önemli bir sorun olmaya devam ediyor. Böylece doğruluğun ve dürüstlüğün siyasi iktidara yönelik tutumlarda temel bir değişken, temel bir değer olmadığını görüyoruz. Hatta böylece sadece siyasi iktidarın değil, toplumun kılcal damarlarındaki tüm keyfilik ve yolsuzluk olaylarının meşrulaştırdığını görüyoruz. Bu şekilde, "Yeni Türkiye" diye adlandırılan yeni bir rejim performatif olarak kuruluyor, kendi hakikatlerini öne sürerek. Peki, bu tür apaçık, düpedüz yalanlar, geri planda nasıl bir iktidar düzeneğinden türediler?

Sonuç olarak, yüksek seviyede performatif yıkıcı ve kısmen de olsa kurucu bir süreç yaşıyoruz. Yeni bir devlet, yeni bir hakikat üretimi ve performatif ve yıkıcı bir edim olarak kendini dayatmaya çalışıyor. Yeni Türkiye, yeni kurumlar ve ritüellerle yeni bir rejime dönüşüyor. AKP'nin içine girdiği ve tüm ülkeyi sürüklediği bu korkunç iktidar oyunu nedeniyle topluma yön vermesi gereken ama zaten geleneksel olarak zayıf olan, doğru/yanlış karşıtlığının da kritik biçimde zayıfladığını görüyoruz. Siyasi iktidarın doğru ve dürüst olmamasının geniş halk kesimlerinde gerekli ve yeterli tepkiyi yaratmıyor oluşu ağır sorun yaratıyor. Yoksa örgütlü bir yalan düzeni içinde mi yaşıyoruz? Yalana karşı gerekli tepkinin

yokluğu Arendt'in dediği gibi ağır bir sinizmin semptomu olabilir mi?

AKP için, oluşsal, hegemonik ve performatif bir güç olarak analiz edilmeli dedik. Devletin performatif şiddetinin artmasından da söz ettik. Peki, tüm bunlar, onun mutlak güce sahip bir yeni iktidar yapısı kurduğu anlamına mı geliyor? Elbette bu anlama gelmiyor. O halde ne tür bir siyasal sorun deneyimliyoruz? Totaliter bir rejim değil bu; daha ziyade demokrasi adı altında giderek artan bir otoriterlik, aşırı politikleşmiş bir toplum ve siyaset ortamı söz konusu. Yargı ve medyanın "siyasallaşması" akademinin baskı altına alınması gerçeklik algımızı zorluyor. İktidar olgularla oynayarak sürekli bir kaygan zemin yaratıyor. Siyasetin sınırları aşırı genişliyor, bu da gerçeklik algımızı sarsıyor. Böylece sinikliğin egemen olacağı bir yere doğru gidiyoruz. Yine de henüz iktidar mantığı bitmiş ya da başarılmış bir şey yok ortada. Tersine, bırakın mutlak bir başarıyı, giderek çetrefil ve içinden çıkılmaz bir hal alan tuhaf bir durum var. İktidarın şiddetinin ve performatifliğin artmış olması iktidar mantığı açısından bir başarıyı değil, bir zorlanmayı işaret ediyor. Dahası, tüm algı yönetimi savaşlarına rağmen, Derrida'nın dikkat çektiği tekno-medyatik *simulacra* aygıtının hâkimiyetinden de çok uzaktayız ve neyse ki hâlâ bir agonistik politik söylemler dünyasında yaşıyoruz. Hatta bu antagonizmanın yarattığı tehdit o kadar yakından hissediliyor ki bunu bastırmak için giderek çok fazla ve şiddetli (ama daima saplantılı ve zorlantılı) bir performans gerekeceğini ve bunun ağır bir hastalık semptomu olarak görüleceğini tahmin edebiliriz.

Muhalefet ve Hakikat İlişkisi

Peki, muhalifler son dönemdeki bu ağır sorunla nasıl bir ilişki kuruyorlar? Türkiye'de muhalefet mantığı ve kültürü açısından hakikat, dürüstlük ve yalan nerede konumlanıyor? Yalan ile iktidar arasında kurulan bağıntıya karşı, çoğu zaman mu-

halefet ile doğruluk ve hakikati söyleme görevi arasında koşutluk kurulur. Hatta bazen muhalif hareketlere atfedilen yıkıcılığın bile doğruculuktan kaynaklandığı varsayılır. "Doğruluk yerine gelsin de isterse dünya yıkılsın." Ancak bunun her zaman olumlu bir şey olarak görüldüğünü ve benimsendiğini söylemek mümkün değil. Çoğu zaman muhalif ve eleştirel görüşler, sadece iktidardakiler tarafından değil, ayrıca muhalif çevrelerin kendi iç kültüründe de fazlaca "yıkıcı" olarak görülmüşlerdir. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz gibi Arendt, New Yorker yazısını tam da kendisini bu şekilde suçlayan Yahudi cemaatine yanıt vermek için kaleme almıştı. Türkiye'deki hâkim muhalif kültürde de ne yazık ki analitik ve eleştirel düşünce pek güçlü bir değer olarak yer bulmamıştır. Siyasi ve toplumsal kültürümüzde devlet aklının ve cemaat aklının hâkimiyeti sorununun muhalif çevrelerde de güçlü olduğunu görebiliriz. Muhalefette de aynı ölçüde olmasa da iktidardakine benzer bir gerçeklerden uzaklaşma sorunu yaşanabiliyor. İktidara karşı direnen muhalif odaklar da kendi başına birer kapalı cemaat gibi davrandıkları ölçüde kendi dar cemaat gerçeklerinin sınırlarına gömülebiliyorlar. Devlet aklı denen şey, sadece devletle ilgili değil, aynı zamanda bir örgüt aklı olarak da işleyebiliyor. Örgütün ya da bir davanın çıkarları adına "faydalı hakikatler", "faydasız hakikatler" ya da "zararlı hakikatler" gibi ayrımlar yapılarak pek çok şey görmezden geliniyor, bazı şeylere aşırı önem atfediliyor ya da birçok şey hızlıca meşrulaştırılabiliyor. Ayrıca muhalif siyasi kültürde öteki tarafa, kendinden olmayana ve iktidara güvensizliğin yanı sıra iktidara aşırı güç atfetme sorunu da var. İktidara ya da rakip gruplara güvensizlik ile kendi görüşünü, kendi kanaatini aceleyle doğrulama güdüsü birleşince sonuçta ortaya olgusal gerçeklerden farklı, yalan olmasa da kendini kandırma biçimleri çıkabiliyor. Örneğin en son olarak Soma'da maden felaketinde aslında hükümetin açıkladığından çok daha fazla kişinin yer altına gömüldüğü iddiaları muhalif sosyal medya-

da etkili olmuş, ancak bunun gerçek olmadığı ortaya çıkmıştı. Fakat bu açık bir yalan mıydı? Ya da bir tür kendini kandırma ya da bir tür fantazm mıydı? Bence özellikle ağır baskı dönemlerinde muhalif çevrelerde öne çıkabilen bu tür zihinsel durumları da ayrıca değerlendirmek ve sorgulamak gerekiyor. Özellikle devletin performatif şiddetinin artma eğilimi gösterdiği önümüzdeki süreçte bu türden kendini kandırma durumlarına karşı tetikte olmakta fayda var.

O halde ne yapabiliriz ve ne umabiliriz? Özne, iktidar ve direniş analizine bakarak yalan, bilgi, hakikat, gerçeklik ve iktidar ilişkileri konusunda neler söyleyebiliriz? Her tür bilginin ve hakikatin iktidar ilişkileri içinde mümkün olduğunu biliyoruz. O halde bilginin ve hakikatin bir iktidar söylemi olduğu açığa çıkmışken nasıl olur da siyasette dürüstlük ve doğruluktan bir değer olarak söz edebiliriz? Derrida'nın sorusu da tam olarak buydu. Biz de son dönemdeki gelişmeleri sert bir performatif şiddet yoluyla yeni hakikat üretimine soyunan bir iktidar yapısı olarak analiz ettiğimize göre, buna karşı siyasette doğruluğu ve dürüstlüğü nasıl savunabiliriz? Ben bu soruya en iyi Arendt'i izleyerek yanıt verebileceğimizi düşünüyorum. Onu izleyerek vardığımız sonuçlardan ilki hiç kuşkusuz, yargı, basın ve üniversite gibi hakikat kurumlarının varlığını iktidara karşı korumanın ve ifade özgürlüğünü savunmanın önemi. Ama elbette bunun dışında daha derin yapılarla mücadele de gerekli. Bu hakikat kurumlarını işlemez ve güvenilmez hale getiren ve giderek derinleşen asıl dinamik, elbette devlet aklının ve cemaat aklının hâkimiyetidir. Buna elbette devlet eliyle kışkırtılan siyasi ve kültürel kutuplaşmayı ve siyasal alanın tekil bir kanaat, belirli bir dinsel görüş etrafında kapanmasına neden olan dinselleşmeyi de katmak gerekir. Bunların her biri farklı ve ilişkili biçimlerde siyasal alanın ihtişamını yok ediyor; insani çoğulluğa, eşitliğe ve özgürlüğe, eyleme ve eleştirel düşünceye inancımızı zayıflatıyor ve bizi örgütlü bir yalan düzenine zorluyorlar.

Bu nedenle ben siyasette yalanın egemenliği sorunuyla başa çıkmak için, siyasal alanı demokratik bir çoğulluk alanı olarak yeniden canlandırmak dışında bir yol göremiyorum. Kaybetmekte olduğumuz gerçeklik algımızı sağlayacak olan tek şey, ortak olarak paylaşılan bir dünyayı yeniden kurmaktır. Siyasette doğruluk, dürüstlük bir değer olsun ve korunsun istiyorsak, öncelikle çoğulluğu savunmalıyız. Elbette bu tam da Derrida'nın işaret ettiği gibi performatif bir edimdir. Ama yalanlar ve şiddetle dolu bir devlet performansı değil, tam tersi bir performans. AKP nasıl performatif bir kuruculuk sergiliyorsa biz de buna karşı farklı bir performans, demokratik bir performans sergilemeliyiz. Bunun için siyasal alanı daima açık tutmalıyız.

Sona kalan ama çok önemli bir şey daha: Özbilinçlilik konusunda Derrida haklı olarak bilinçdışının mantığına ve fantazmaların önemine işaret ediyordu. Biz de bu yeni yalan rejimine karşı, yalana karşı doğruları söyleyerek değil, mevcut semptomların içinden geçerek ve yeni fanteziler yaratarak çıkabiliriz. Demokratik çoğulcu bir kamusal alan fantezisi bugünlerde her zamankinden daha da fazla ihtiyacımız olan şeydir.

Kaynakça

Arendt, H (1971), "Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers", *Crisis of the Republic,* içinde, New York: A Harvest Book.
blogs.walkeart.org/visualarts/files/2017/01/Arendt_Hannah_Crisis_of_the_Rebuplic_pdf.

Arendt, H (1996), "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset", *Geçmişle Gelecek Arasında* (çev. B.S. Şener), Seçme Eserler 2, içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Derrida, J (2002), "History of the Lie: Prolegomena", *Without Alibi* içinde, (der. Peggy Kamuf), Kaliforniya: Stanford University Press.

Kant, I (1998) "İnsanseverlikten Ötürü Yalan Söylemek Konusunda Bir Sözümona Hak Üzerine", Cogito (16).

Jay, M (2006), Pseudology: Derrida on Arendt and Lying in Politics, wor king paper, www.sfu.ca/humanities-institute _old/ pdf/ pse udo logy.pdf.

Nietzsche, F (1998), "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", Cogito (16).

Hakikatin Kendinden Menkul Bir Enerjisi Yoktur, Hakikati Savunmak Gerekir

Ahmet Murat Aytaç,
1 Ocak 2017, Ayrıntı Dergisi.

Dinçer Demirkent: Türkiye son dönemde en ünlüleri "Kabataş Yalanı" olan birçok kamusal yalan ile yüz yüze geldi. Bizzat en üst düzey politikacılar tarafından dillendirilen inanılması güç, fantezi düzeyi yüksek birçok yalan... Başlangıç sorusunu soralım: Yalan söylemenin politika ile ilişkisi nasıl tanımlanabilir? İnsanların birbirlerini "kandırma" hali hangi düzeyde politikleşir?

Ahmet Murat Aytaç: Siyaset ve yalan ilişkisinin en çok öne çıkarıldığı alanlardan birini "devlet yalanları" oluşturur. Kabataş Yalanı, bu yalan türünün çok bilinen ve çok tartışılan bir örneği olarak gündeme geldi. Devletin en üst basamaklarından yayılan bilgiler, basın mensuplarını, akademik kuruluşları ve giderek ilgili yargı organlarını da kapsayan çok taraflı bir kampanya aracılığıyla inandırıcılığı artıracak ve tutkuları ateş-

leyecek ayrıntılarla süslenerek dolaşıma sokuldu. Hatırlanacağı üzere, insanları ikna etmek için seferber edilen argümanlardan biri de "kadının beyanı esastır" görüşüne dayandırılıyordu. Kadınlara karşı işlenmiş ve yerleşik hukuki usul ve yollarla kovuşturulması çok zor olan suçlar ile ilgili olarak kadın hareketinin karine olarak kabul görmesini istediği bu görüşün de ileri sürülmesi, yürütülen kamuoyu seferberliğinin cüretini göstermesi bakımından ayrıca ilgiye değer bir durum. Kısacası, yönetenlerin yönetilenlere söylediği, siyasal ve hukuki kurumlarca desteklenmiş, olgusal gerçekliği siyasal alanda yeniden inşa etmek amacındaki "örgütlü yalan" girişimlerin sıradan ve pek de başarılı olmayan bir örneği olarak tarihimize geçti. Ancak bu sorunun arakasında saklı olan ve bence Kabataş yalanın kendisinden daha çok önem taşıyan başka bir nokta üzerinde durmak istiyorum. Amacı kamuoyunu maniple ederek muhalefetin altını oymak olan bu gibi yalanlar, çoğu insan için siyasetin nasıl bir uğraş olduğunun en açık ve kestirme yanıtını da veriyor. Siyasetçiler halka yalan söyler inancından doğrudan siyaset halka yalan söyleme sanatıdır düşüncesine uzanan genel bir anlayışın ürettiği bir yanıttır bu. Yalanın siyaset ile olan bağını devlet yalanına, yönetenlerin yönetilenlere söylediği yalana indirgeyen bu yaygın anlayışın, siyaset ile yalan ilişkisinin içerdiği çeşitlilik ve karmaşıklığın üstünü örttüğünü ve gerektiği şekilde anlaşılmasını engellediğini düşünüyorum.

Dinçer Demirkent: Bu indirgemeden nasıl ve neden kaçınacağız? Daha doğrusu, devlet yalanın ötesinde siyaset ve yalan ilişkisi nasıl düşünülür?

Ahmet Murat Aytaç: Ben siyaset ve yalan ilişkisini, insanların birbirini kandırması ne zaman politik bir mesele halini alır yönündeki sorunun görüş açısından ele almanın daha verimli olacağını düşünüyorum. Aslında siyaset ve yalan arasında

kurulan bu "apaçık" bağlantı, siyaseti devlet yalanına indirgediği ölçüde, bizi yalanın hakikatli bir teorisinden uzaklaştırmakta, yani yalanın hakikate uygun bir kavranışını imkânsızlaştırmaktadır. Bir bakıma, bize yalan hakkında yalan söylemektedir. Siyaseti, devlet ile vatandaş arasında kurulmuş bir "yönetsel bağa", yani kamu hizmetlerinin talep edilmesi ve bu talepleri karşılayacak temsilcilerin seçilmesi sürecinde oynanan bir oyuna indirgemeden, devleti siyasete, siyaseti de yalana eşitlemek mümkün değildir. Az önce söz ettiğim yalanın hakikate uygun kavranışıyla ilgili görüşümün bir çelişkiye dayandığı için bazı sıkıntılar içerdiğini düşünebilirsiniz ve ben kısmen bu düşüncelere hak verebilirim. Lakin yalan hakkında bize yalan söylemeyecek bir teori ihtiyacını, kuramsal bilgilerin geçerliliğini araştırma nesnesinin özelliklerine uygunluğundan yola çıkarak tartan genel bilimsel yaklaşımdan yola çıkarak ileri sürdüğümü söylersem, beni içine düştüğüm çelişkiden ötürü bir nebze de olsa hoş görebileceğinizi umuyorum. Gerçekten kuramsal açıdan ilginç bir durum söz konusu: Yalan tüm gücünü ve işlerliğini, yalan olduğunu gizlemekten alıyor. Dolayısıyla bir olumlama ve tanınma talep ettiği ölçüde değil, kendini gizlediği veya olumsuzladığı ölçüde geçerlilik kazanıyor. Yalanda kendi kendini yadsıma kabilinden bir yan mevcut olduğundan, kendisi hakkında da yalan söylemeyen hiçbir beyan, yalan adını almayı hak edemeyecektir. Nesneleri kendi niteliklerinden yola çıkarak anlamak ve çözümlemek "doğru" bir bakışın ilk koşuluysa, yalanı kendi başına bir olgu olarak ele almak, başka bir deyişle "saf yalanın" ne ölçüde mümkün olduğunu sorgulamak *ipso facto* bir analizin başarması gereken ilk görev halini alacaktır. Çok iddialı olmak istemem, ama yalan ile ilgili düşüncelerin tarihini incelediğimde, konunun anlaşılmasıyla ilgili en önemli sorunun böyle bir yaklaşımın yokluğu olduğunu düşündüm. İnsanlar yalanı tartıştıklarında veya ele aldıklarında, aslında yalandan söz etmiyorlar. Yalan, en kaba haliyle söylenecek olursa, hakikate

aykırı olan, en azından hakikatle uyumlu olmayan şey olarak düşünülüyor. Bu bağlamda, yalan hep hakikatin yokluğu biçiminde sorunlaştırıldığını söylemek yanlış olmaz diye umuyorum. Hakikati tanımlamamıza, bulmamıza, uygulamamıza ve son tahlilde hakikati yüceltmemize imkân sunsun diye yalanla ilgileniyoruz. Yalan üzerine düşünenler, hatta bazı durumlarda onu övenler bile olmuştur; ama bunlar yalan üzerine konuştukları her durumda aslında, iyi veya kötü, hakikat üzerinde bir hükme varmaya çalışmışlardır. Konunun yalan gibi gözüktüğü birçok durumda, yalan sadece hakikati anlamaya veya onunla hesaplaşmaya hizmet eden bir vasıta gibi kullanılmıştır. Bize yalan üzerine yalan söylenmiştir derken kastettiğim biraz da budur.

Dinçer Demirkent: Hangi araçlarla düşüneceğiz peki hakikate bağlanmayan bir yalanı?

Ahmet Murat Aytaç: Yalana kendi başına bir olgu olarak bakmalıyız, yani hakikatin tersi veya sonuçta bizi hep hakikatin yüceltilmesine götürecek bir mesele olarak ele almamalıyız derken ne kast ettiğimi biraz daha belirginleştirerek yanıt vermeye çalışayım. Yalanı kendi başına bir kavram olarak düşünmenin olanağı var mı? Hatta bir kavramı tek başına, kendi içinde bir mesele olarak düşünmek ne ölçüde mümkün? Bu sorulara bir yanıt geliştirebilmek için dikkat etmemiz gereken ilk husus, yalanın sadece olgusal bir gerçekliğin "yanlış temsil" edilmesine yol açan bir ifade veya beyan olmanın ötesinde, edimsel bir boyuta da sahip olduğudur. Yalan söylerken, sadece hakikat içeriği tartışmalı bir düşünceyi beyan etmiş olmuyoruz, aynı zamanda bir edimde de bulunuyor veya bir şey yapıyoruz. Kandırıyor, aldatıyor, ikna ediyor, taklit ediyor, bir şeyi gizliyoruz veya bir fantezi kuruyoruz. Bütün bu edimler, yalanın tümüyle gerçekten kopuk olmadığını, hatta belli bir gerçeklik etkisi bile yaratabileceğin gösteriyor.

Bazı durumlarda, gerçekten hasta olduğuna inanmış birinin bir süre sonra hastalık belirtilerini "sahiden" deneyimlediği durumlarla karşılaşırız. Evhamlı insanların durumunu anlatmak üzere kullanılan "hastalık hastası" tabiri, yalanın ürettiği bu gerçeklik etkisi karşısında hissettiğimiz çaresizliği teslim etmenin bir yolu gibi görünüyor bana.

Bu ve benzeri gerçeklik etkileri arasında bir tür "aile benzerliği" veya akrabalık ilişkisinin varlığı konusunda bir şüphemiz yok. Bu benzerliği biz genellikle, yalanın yarattığı gerçeklik etkisine rağmen, tümünün hakikate aykırı olma bakımından aynı payda da birleşmesine bağlama eğilimindeyiz. Oysa olgusal gerçekliği odağa alan bu bakış açısı, yalanın tüm bu gerçeklik etkilerinin bütünselliğini sağlayan bir zemin olarak anlaşılması önünde büyük engeller çıkarır. Bu açıdan hakikat, düşünsel tasarımlarımızın, bu tasarımların nesnesi olan olgusal gerçeklik ile uygun olması sorunu olarak karşımıza çıkar. Bilginin doğru veya yanlış olması ile ilgili bir problem olarak hakikat epistemolojik bir sorundur. Bilgimizin doğruluğuyla ilgili olan hakikatin yalan bakımından pek önem taşımadığını vurgulamayı gerekli görüyorum. Yalan, esasen, bizim sahip olduğumuz bilgiyle olan duygusal ve zihinsel bağın niteliği tarafından belirlenir. Söylediklerimin gerçek olduğunu düşünüyor veya en azından gerektiğinde onları doğrulamanın mümkün olacağına inanıyor muyum? Yalan bu sorunun cevabının ne olduğuna bağlı olarak tespit edilebilir. Yalan yadsıdığı söylenen bir hakikate bakılmadan, yani bilginin nesnesiyle olan bağıyla ilişkili olarak değil, bilginin öznesiyle olan ilişkisi üzerinden kavranabilecek bir meseledir. Bu yüzden, yalanı anlamak için hakikatin epistemolojik ve etik boyutlarını birbirinden ayırmamız gerekir. Söylediği her söz olgusal olarak yanlış olan biri hiç yalan söylemiyor olabileceği gibi, olgusal olarak söylediği her söz doğru olan birinin sözlerinin yalan olması da pekâlâ olanaklıdır. Tartıştığımız meselenin ahlaki boyutunu gördüğümüzde, bu alandaki hakikatin

fazlasıyla değer yargılarıyla yüklü olduğunu ve ona yapılan öznel yatırımlar tarafından biçimlendirildiğini de kolaylıkla görmeye başlayabiliriz. Yalan söz konusu olduğunda, hakikatin ne olduğu konusunda herkesin uzlaşmasını sağlayacak, her türlü tartışmanın ötesinde olan nesnel referanslar bulmak çok zor. Yalandan söz eden ve hakikatleri ifşa eden herkes, bazen şiddetli uzlaşmazlıklara da varabilen ihtilaflı bir alan üzerinde durduğunun, göreliliklerin belirlediği kaygan bir zemine ayak bastığının da bilincinde olmak durumundadır.

Dinçer Demirkent: Çünkü ifşa ya da gerçeklerin dökümünü yapmak, kendi başına insanların yalana inanmasını engellemiyor, burada devreye giren bulanık, başka bir şey var. Siyasal olanla yalanın karmaşık ilişkinin yuvası bu alan mı?

Ahmet Murat Aytaç: Artık yalanın yalana dayanmayan bir teorisinden hareket etmekten söz ederken neyi kastettiğimi şimdi daha net açabilirim sanıyorum. Hiçbir yalancı yalan söylediğini açığa vurarak yalan söyleyemez. Yalanı insanlar için gerekli veya bir seçenek olarak mümkün kılan şey, yalan ile insanlar arasındaki öznel bağdan yola çıkarak anlaşılabilir. Kişi bu yalan beyanın içeriğinin doğruluğunu, onu çevreleyen "gerçeklik etkilerinin" oluşturduğu *aura*'dan ötürü peşinen kabullenmiş veya elindeki bilginin olgusal gerçeklik ile çelişki içinde olmasının yarattığı sıkıntıları daha kapsamlı bir bilgi düzeyi ile gerekli bağlantıları kurup o beyanı yeniden konumlandırdığında aşabileceğine inanmasından ötürü kabul ediyor olabilir. Kabataş yalanının, olgusal gerçeklikten hareketle ileri sürülen tüm aksi iddialara rağmen, uzun süre dolaşımda kalması, halen bile o iddianın arkasında olduğunu söyleyen çevrelerin olmasında bu durumun bir örneğini görebiliriz. O dönem ileri sürülen ve bizzat caminin imamı tarafından doğru olmadığı açıklanan camide içki içildiği iddiasını da bu minvalde değerlendiriyorum. Başkaldırıyı itibarsızlaştırmak, top-

lumsal muhalefetin meşruiyet zeminini ortadan kaldırmak için muhafazakâr kesimlerinin dini ve ahlaki duyarlılıklarını uyaracak kışkırtıcı iddialar ileri sürmek Türkiye'de çok sık başvurulan bir yöntem. Protestoyu "karantinaya almak", muhalefet karşısındaki dayanışmayı tahkim etmek ve ihtiyaç duyulduğunda mobilize etmek amacında olduğu açık olan bu iddialar karşısında muhalefetin ve onların muarızlarının deneyimledikleri duygusal etkilerin aynı olamayacağı açıktır. Bu "zayıf" yalanları bir yozlaşma veya bozulma biçiminde değerlendiren kişilerin sayısının çok da fazla olmadığını düşünmek için nedenlerimiz var.

Bu yanıtımı yalanın ahlaki bir bakış dışında kavranamayacağını vurgulayarak toparlamak istiyorum. Yalan, kişinin samimiyete aykırı beyanıdır. Toplumsal ilişkilerin tarafları olan bireyleri öngörülebilir kılan ve bu sayede dayanışma ilişkilerinin gelişmesini sağlayan bir değer olarak samimiyet yüceltilir hep. İçtenlik veya samimiyet varsa, söylediğine inanıyorsan ya da inandığını söylüyorsan, sözlerinin içeriğinin doğru veya yanlış olmasından ahlaki olarak sorumlu tutulamazsın. Öbür türlüsü insanlar arası güven ilişkilerinin devamında önemli problemler yaratacaktır. Yalanın, bilgisizlik veya cehaletin ötesinde ahlaki bir problem olması, yalandan siyasete uzanan yolun ilk kilometre taşını oluşturur. Öznellik üzerinden insan davranışlarına yön verebilme gücündeki yalan, siyasal açıdan bir "değer" taşır. Bu yüzden, hakikatin ne olduğuna veya neyin hakikat olmadığına dair yürütülen tartışmada siyaset yalanla hep içli dışlı olmuş, siyasal eylem yalanın gerçeklik etkileri olan aldatma, vaat verme, hayal kurma, mitos uydurma gibi edimlerin oluşturduğu bir şebeke içinde icra edilebilir olmuştur.

Yalanın eleştirisi veya "devlet yalanlarının" teşhiri elbette bir ödevdir ve siyasal alanın gelişimine inkâr edilmez katkılar sağlar. Ne var ki, her sopanın iki ucunun olması gibi, bu teşhir işinin de bir ucu daha vardır. Yalan eleştirisinin, her şeyi önce-

leyen ve her türlü tartışmanın ötesinde mevcut olan bir gerçekliğin varlığına atıfla yapılması, siyasal davranış ve beyanların üstünü örttüğü imtiyazlı bir gerçeklik alanı lehine siyasal eylemi talileştirir ve onu bir gölge olguya dönüştürür. Siyasetin uğradığı değer kaybı, yalanın eleştirisi olarak başlamış bu sürecin, hızla bir yalan olarak siyasetin eleştirisine dönüşmesi ve "devlet yalanı" ile siyasal olan arasında bir eşitlik ilişkisi kurulmasıyla sonlanır. Popüler komplo teorilerinden son derece gelişkin ve sistematik kuramsal yapılara kadar uzanan bir yelpazede icra edilen bütünsel bir siyaset eleştirisi ortaya çıkar bu durumdan. Bütün siyasal çatışmaların, arka planda gizlenmiş kötücül tarikatların veya şirketlerin sabotajlarıyla açıklanması veya siyasal olguların aslında ekonomik altyapının veya toplumsal dinamiklerin "baş aşağı" duran yansımaları olduğu yönündeki kuramları bu çerçeve içinde kabul ediyorum. Kısacası, yalanın eleştirisinde can sıkıcı olan yan, bunun siyasal faaliyeti yörüngeselleştiren, nispeten ahlakçı ve siyaset karşıtı yönelimlerden bağımsız yapılamamasından ileri gelir.

Dinçer Demirkent: Son tahlilde Weberyan bir noktaya mı geliyoruz? Siyaset doğru argümanları insanlara anlatmak değil, insanları kendi argümanlarına inandırma meselesiyse; olgusal hakikatler epistemolojik düzeyde, yalan ise etik düzeyde tutulacaksa siyasetle ilişki bakımından bu durum şöyle bir sorun doğurmaz mı: Özellikle 1990'lara kadar Türkiye'de Kürtçe diye bir dil, Kürt adında bir halk olmadığı, bu dilin Farisi, halkın ise Türkî olduğu gibi resmi yalanlar, devlet yalanları olarak söylendi. Muhtemelen Kürtçeyi duyan, Kürtlerle karşılaşan birçok insan da bunun açık bir yalan olduğunu görmesine rağmen buna inandı ya da inanmak istedi. Bu varlık sorunu aslında önemli mücadelelerin de kaynağı oldu? Bu mücadelelere rağmen insanların olgusal olarak gördüğü şeye inanmaması, devletin açık yalanına inanması nasıl açıklanır?

Ahmet Murat Aytaç: Sorunuzu doğru anladığımdan emin olmak istiyorum. Şunu mu soruyorsunuz: Olgusal gerçekliğin güvencesi altında olmayan bir siyaset ne ölçüde adil olabilir? Biz bu hakikatin varlığına referans vermeden nasıl politika yapabilir veya dünyayı değiştirebiliriz?

Dinçer Demirkent: Bir boyutu bu. İkincisi insanların bu olgusal gerçekliği görmesine rağmen buna inanması ya da inanıyor görünmesi.

Ahmet Murat Aytaç: Sizin ileri sürdüğünüz gibi, belli bir dışsallık ilişkisi içinde siyasetin belirleyicisi olarak kabul görmesi gereken bir gerçeklik düzeyinin mevcut olduğunu düşünmediğimi tekrar belirteyim. Kültürel, toplumsal ya da iktisadi alanlarda kökleşmiş bir olgusallık değildir siyaseti belirleyen, bu hep iki yönlü bir ilişki olmuştur. Kürt Meselesi ile ilgili sorduğunuz soruyu da bu bağlamda yanıtlamaya çalışayım. Türkiye'de resmî ideoloji uzun yıllar Kürtçenin Farsça, Arapça ve Türkçe kelimelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş uyduruk bir dil olduğunu ileri sürdü. Bu iddia, Kürtlerin ayrı bir ulus olmadığını, Türkiye'nin düşmanları tarafından ülkeyi bölmek için icat edilmiş bir topluluk olduğunu vazeden komplo teorisini bütünleyen unsurlardan biriydi. Şimdi burada resmî ideolojinin aslında dil, kültür veya toplumsallık tarafından belirlenmiş bir hakikat düzeyine atıfla nevi şahsına münhasır bir "yalan eleştirisi"(!) veya "komplo ifşaatı"(!) yaptığını da görüyoruz. Son tahlilde resmî ideoloji, yalanın yalan olduğunu gizlemesi yoluyla üretilmiş hakikat mitleri, tarihsel gerçeklik senaryoları gibi bir dizi anlatının toplamından oluşan bir bünye olarak kabul edilebilir. Bu ideolojinin eleştirisi, onun tarihinin uzun bir kısmında, resmî ideolojinin olgusal referanslarının ne ölçüde sahte, güçsüz veya çelişik olduğunu gösterme yoluyla yapıldı. Ancak sizin de söylediğiniz gibi olgusal gerçekliklere rağmen, çoğunlukla Kürt olmayanların,

fakat kısmen Kürtleri de içine alan, birçok insanın buna inanması veya en azından inanıyor görünmesi meselenin bu yaklaşımla çözüme kavuşturulamayacak kadar karmaşık olduğunu da göstermektedir. Önceden de belirtmiştim, yalan sadece bir içeriği beyan etmez, aynı zamanda edimsel bir boyut da içerir diye. Resmî ideolojinin geliştirdiği mitler kendini asimilasyon süreci içinde edimselleştirdi ve hiç şüphesiz bunun bazı gerçeklik etkileri oldu. Olgu ve olgu karşıtı birçok karşılaşma veya somut durum deneyimine sahip geniş toplumsal kesimlerin resmî ideolojinin iddiaları karşısındaki tutumunu bu çerçevede anlamak mümkündür. Eğer asimilasyon durdurulmasaydı, yani bu argümanların edimselleşme sürecine ket vurulmasaydı, resmî ideolojinin dolaşıma soktuğu iddiaların gözlemciler için giderek somutluk kazanması birazcık daha zamanın halledebileceğinden daha fazla güçlük yaratmayacaktı. Kısacası resmî ideoloji, olgular ile kendi iddiaları arasındaki mesafeyi zaman içinde kapatacak ve saydamlaşacaktı. Dünya yıkılsa değişmeyecek bir kültür, değişime karşı dirençli bir dil veya kalıcı toplumsal dinamiklerin yarattığı dışsal bir gerçeklik düzeyinin inadından çok, gerçekliğini kendi hakikati için mücadele eden ve onun edimsel karakterine kalıcılık kazandırmak isteyen aktörlerin siyasal enerjisine veya dilerseniz direncine borçlu olan bir olgusallık söz konusudur Kürt meselesinde. Günümüz siyaset teorisinde yürütülmekte olan tartışmalar, ulusları tüm tarihi kat eden, doğal varlıklar kabilinden olgular olarak kabul eden primordiyalist yaklaşımların eski gücünden çok şey götürmüştür. Bugün ulusların modern olgular olduğu, hatta icat edilmiş, hayal edilmiş bütünler olduğunu söyleyen yaklaşımların birçok açıdan daha açıklayıcı olduğuna inanıyorum. Tüm uluslarda olduğu gibi, Kürtlüğün de siyasal çatışmalar ve pazarlıklara tabi, bunun mümkün kıldığı sınırlar içinde devinen, kırılgan bir boyutu vardır.

Düşünce tarihimizde ve ahlaki değer skalamızda hakikate çok büyük bir güç atfedildiğini görüyoruz. Bu kadar açık-

lamanın üstüne, bu yargının büyük bir yanılsama olduğunu söylersem, bunu yadırgamayacağınızı umuyorum. Hakikatin devrimci olduğu, hakikatin eninde sonunda ortaya çıkacağı veya "hakikatlerin inatçı" olduğu, buna karşın yalanın geçicilik, kırılganlık veya uyduruk olmakla malul olduğu söylenir hep. Yalanı hakikatin örtülmesi, çarpıtılması, kirletilmesinden ibaret kabul ettiğimiz müddetçe bu bakışta makul olmayan bir yan da yokmuş gibi durur. Hâlbuki yalan, sadece hakikatle savaşmaz; onu taklit eder, onun yerini almaya çalışır. Bu yüzden hakikatin kendinden menkul bir enerjisi yoktur; hakikati savunmak gerek. Aksi takdirde "yalan" dediğimiz şey, bir gün "hakikatin" ta kendisi olacaktır. Siyasal hayatın işlediği zeminde, eninde sonunda galip geleceği için tüm yalanları boşa çıkaracak, bütün uzlaşmazlıkları da bu çerçevede çözecek büyük bir hakikat yoktur, olmamıştır. Siyasal alan, her biri kendi hakikatinin tek büyük hakikat olduğuna, ötekilerin hakikat kabul ettikleri şeylerin "yalan" olduğuna inanan toplumsal gruplar arasında paylaştırılmıştır. Siyasal hakikatler alanı, tarafları birbirini dışlayan, hatta bazen çatışan, çok katmanlı bir zemine sahiptir. Bu hakikatler, evrensel, değişmez ilkelerden çok, kanaatler alanı tarafından şekillendirilir ve onları şekillendirmeye çalışırlar. Hobbes, birilerinin çıkarına aykırı olsaydı, iki dik açının toplamının üçgenin iç açılarının toplamına eşit olduğunu söyleyen aksiyomatik düşünceye bile itiraz edecek çok sayıda kişi çıkardı, diyor. Sanırım söylediklerimi en iyi özetleyen cümle bu.

Dinçer Demirkent: Bizim yakın siyasi tarihimizde yakın dönemli çok iyi bir örnek var, tam bu meseleye değen. Ermeni Soykırımı'na ilişkin değerlendirmelerin "siyasetin kancasından kurtarılarak bilimin güvenli ellerine bırakılması" söylemini kastediyorum. Tarihçiler olgusal hakikati ortaya çıkarsın ve siyasileşmiş sorun böylece çözülsün deniyordu. Tabii ki öyle

olmadı, olamazdı. Siyasetin açık bir başka yalanı, belki de kozuydu tarihçiler.

Ahmet Murat Aytaç: Ermeni Soykırımı tartışmasında geliştirilen bu resmi tezi, siyaset ve bilim ilişkisi bakımından birbirini tamamlayan iki farklı bakış açısından değerlendirebiliriz. İlk bakışta mesele, sanki kanaat ve çıkarlar tarafından belirlenmiş olan siyasi tartışmaların konusu olmaktan çıkarılsın, bir bilim olduğundan böylesi uzlaşmazlıkların ötesine geçebilecek olan tarih disiplinin alanına havale edilsin isteniyor gibidir. Ne var ki bu görünümün ardındaki kurnazlık çok fazla derine gitmeden bile kendini ele vermektedir. Bu önerinin, sanki bu konuyu devlet bakışı dışından ele alan akademisyen veya aydınlar hiçbir zaman takibata uğramamış, hatta siyasi cinayet şebekelerinin bir hedefi olmamış da böylesi bir konunun açık ve özgür bir söz ortamında tartışılması mümkünmüş gibi ileri sürülmesindeki "samimiyetsizliği" kast ediyorum. Yerel düzeydeki tüm tartışılma olanakları, özgül bir biçimde siyasileştirilmiş ve buna uygun hukuki yaptırımlar ile çevrelenmiş bir meseleden söz ediyoruz. Türkiye'de bu konu üzerine konuşulduğunda ilk bakılan şey kimin konuştuğu, yani konuşanın etnik aidiyetidir. Eğer etnik aidiyetlerin yarattığı beklentilerin aksine bir durum varsa, diyelim ki Ermeni olmayan biri "Ermeni tezlerini" savunuyorsa, bu durumda genel çerçevesi son aşamada her zaman bu kişinin bir vatanseverlik testine tabi tutulması veya soyunun sopunun araştırılmasıyla çizilecek bir skandal var demektir. Bir bakıma, "Ermeni tezlerine" karşı çıkmak, tarihçi olanlar dâhil, her Türk için bir vatani görev olarak belirlenmiştir. Oysa uluslararası kamuoyuna sunulan resmi görüş, içeride sonuna kadar etnikleştirilmiş bu meseleyi, etnik aidiyetlerin belirlediği çıkarların çizdiği sınırlar içinde iş gören siyasal alanın dışına taşımak, bilimin denetimine sunmak yolunda oluyor.

Siyasetin hararetini arttıran, el yakan meseleleri, teknik bir sorun olarak yeniden konumlandırıp depolitize etmek, Batı siyasal geleneğinde de mevcut aslında. Bu gelenek meşruiyetini, toplumsal, ekonomik veya hukuki uzlaşmazlıkları siyasal tartışmanın değil bilimin çözmesi gerektiği yönündeki inançtan alıyor. İnanç derken, tüm insani uzlaşmazlıkların asıl işi hakikat ile uğraşmak olan bilimin ihtimamlı ve titiz ellerine emanet edilmesi yönündeki Aydınlanma yadigârı bir yaklaşıma dikkat çekmek istiyorum. Ekonomi idaresinin özerkleşmesini savunan anayasal iktisat yaklaşımından, mahkemelerde hakikatin nesnel olarak belirlenmesi için yalan makinesinin kullanılmasına kadar uzanan bir alanda etkilerini gösteren bir inançtır bu. Ermeni konusundaki resmi tezin yakalamaya çalıştığı duyarlılık bu olsa gerek diye düşünüyorum. Ne var ki bu duyarlılığın ölçütleri açısından bakıldığında bile pek de fazla ikna edici olmayan bir argüman söz konusu bence.

Az önce sözünü ettiğim tamamlayıcı olacak ikinci bakış açısını burada devreye sokabiliriz artık. Bu açıdan bakınca, beşerî bilimlerin günümüzde varmış olduğu noktada, son derece tartışmalı olan ve bir hayli yıpranmış olan bir bilim anlayışına dayalı bir görüş söz konusudur. Tartışmayı sanki tarihin içinden siyaset çıkmayacakmış gibi veya zaten siyaset tarih görüşleriyle belirlenmiş gibi, saf haliyle bilimsel bir görüş olanaklı olacak ve siyaset buna boyun eğecekmiş gibi kuran anlayışı kast ediyorum. Yalanın kendisi hakkında da yalan söylemesinden söz etmiştik ya, işte tam da ona uygun bir durum ile karşı karşıyayız burada. Dolayısıyla, burada hakikat dostu veya eskilerin tabiriyle "suret-i haktan görünerek", hakikati rafa kaldıralım, meseleyi arşivin dehlizlerine gömelim demenin bir başka yolu söz konusu.

Tartışmanın varmış olduğu bu düzeyde, ahlaki hakikati, yalanın kendi hakkındaki yalanı olarak görmek çok da yanlış olmayacaktır. Bir noktayı özellikle belirtmek istiyorum. Olgusal gerçeklik diye bir şeyin olmadığını savlayan bir nihilizmin

içinden konuşmuyorum. İddiamı yalanın ahlaki bir mesele olduğu üzerine oturttuğum için, burada kast ettiğim hakikatin ahlaki olduğuna da tekrar dikkat çekmek istiyorum. Bu hakikat anlayışını etik ve politik tartışma alanının dışına sürmek, bunu rölativizm olarak mahkûm etmek yönünde güçlü bir karşı eğilim de mevcut. Kant'ın düşündüğü gibi, davranışımızı belirleyen bir kural olarak herkes için genellenebilecek bir "kategorik buyruk" var mı? Kant bu tarz evrensel geçerliliği olan hakikatler olmadan, "iyi istemenin", dolayısıyla da ahlaki tutumun olanaklı olamayacağını ileri sürer. Gerçekten siyasette herkesin üzerinde uzlaşabileceği, herkesin uzlaşmasının mümkün olmadığı görüşü dışında bir zemin var mı, bu başka bir tartışmanın konusu. Ancak siyasete ve siyasal olana alan açan, fark ve bu farktan kaynaklanan uzlaşmazlıklardır. Siyaset, her zaman çatışma potansiyeli ile belirlenmiş bir yaşam dünyasında, tanımı gereği ihtilaflı olan tarafları bir arada tutmanın, fark ve çatışma potansiyelini idare etmenin yol ve yordamlarının toplamı olarak da anlaşılabilir. Siyaseti ebedi, değişmez, tek bir hakikatin bulunması için verilen bir uğraş olarak gördüğümüz oranda siyasetin yalanla kurduğu bağı anlamamız şöyle dursun, en yalın siyasi problemi bile anlamanın çok uzağında oluruz. Platon'un meşhur "mağara alegorisi"ni bilirsiniz; hani şu içindeki insanların aslında bir yansımadan ibaret olan gölgeleri gerçek sandıkları kıssayı kastediyorum. Bu hikâyede insanları bu yanılsamadan kurtarmak isteyen biri, insanları hakikatin "güneşinden" yararlansınlar diye mağaranın dışına çıkarmaya çıkarır ama Platon'un hikâyesindeki bu kişi filozoftur ve hakikatlerle olan bağından ötürü yönetmek onun ayrıcalığı olmalıdır. Aslında siyasetin başarması beklenen iş, tam da Platon'un insanları kendisinden kurtarmak istediği şeydir. Siyasetin hedefi "gölgelerin" ilişkilerini düzenlemek, başka bir deyişle, mağaranın içine bir çekidüzen vermektir, mağarayı terk-i viran eylemek değil.

Dinçer Demirkent: Son zamanlarda gündeme gelen, hakikat sonrası siyaset (post-truth politics) bu zeminde mi düşünülmeli?

Ahmet Murat Aytaç: Aslında "post truth", hakikat-sonrası olma meselesi yeni değil, belki yeniden keşfedilen bir şey. Siyaset hiçbir zaman kendinden önce gelen bir hakikati kendine zemin olarak seçmemiştir. Siyaset olgulara değil, kanılara yönelir. Kanıların dünyayı olduğu gibi resmetmek, olgusal gerçekliğe uygun bir biçimde resmetmek gibi bir eğilimi de sorumluluğu da yoktur. Kanılar kişinin dünyayla kurmuş olduğu öznel bağı anlatırlar. Kanaat, eski Yunanların "doksa" dedikleri ve "episteme" ile karşıtlık ilişkisi içinde düşündükleri bir bilinç olgusu gibi düşünülmelidir. Bu bağlamda, bir kanaatin değeri onun gerçeğe ne ölçüde uygun olduğundan yola çıkılarak değil, kişinin arzularına ne ölçüde hitap ettiğine bakılarak değerlendirilir. Öbür türlüsü olsaydı, zaten kanaat diye bir şey mümkün olmazdı. Siyasal mücadele, bilim, din veya ideoloji gibi her biri hakikat üzerinde ayrı bir hak iddia eden zihin formasyonların kanaatler üzerinde egemenlik kurmak amacıyla karşı karşıya geldiği bir mekânda gerçekleşir. Örneğin bir deprem olduğunda, bu depremin yeryüzü şekillerinin jeolojik hareketlerinin bir eseri olduğu, Tanrı tarafından günahkârlara verilmiş bir ceza olduğu veya ihanet içindeki topluluğun müstahak olduğu bir yaptırım olduğu gibi farklı iddialar, depremin bizim için anlamını belirlemeye, kanaatlerimizi şekillendirmeye çalışırlar. Hatırlayacaksınız Van depremiyle ilgili tartışmalarda da bu türden görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştı.

Eğer siyasal tartışmanın yürürlükte olan uygulamalar ve politikalarla bağının kopması gibi bir olgusal gerçeklikten kopuş anlamında hakikat-sonrası siyasete geçişi kastediyorsanız bunu da benzer şekilde değerlendirdiğimi belirtmek isterim. Siyasal gündemi tartışırken, uygulanan politikaların somut sonuçlarını esas almak yerine insanların duygularına

hitap etmek, tekrar, iddianın onaylanması ve büyütülmesi, yaygınlaştırılması yoluyla kitlelere amaçlanan inancı bulaştırma... Le Bon, modern çağı "kitleler çağı" ilan ettiğinden beri siyasal düşünceye yabancı olmayan olgular bunlar. Önceleri telkin, sonra propaganda, günümüzdeyse "algı operasyonu" gibi kavramların oluşturduğu soybilimsel süreklilik içinde düşününce, bir "geçişi" vurgulaması, bir devrin kapanışını haber vermesi anlamında hakikat "sonrası" bir evrede olduğumuz görüşüne fazla katılamıyorum. Sanki bir zamanlar, siyasetin dayandığı dışsal ve dokunulmaz olan yüce bir nesne olarak hakikat vardı ve şimdi bu yitirilmiş gibi bir ima içeriyor olması da ayrı bir dezavantaj benim açımdan. Tabii yine de yeni yaygınlık kazanmış ve henüz yeterince teorize edilmemiş bir kavram olduğunu da aklımda tutarak söylüyorum bunları. Çok doğru değerlendirmemiş olabilirim.

Aslında siyasetin oluş ile görünüş arasındaki salınımları idare etmeyle ilgili olduğunu keşfeden ilk modern düşünür Machiavelli olmuştu. Hükümdara verdiği öğütlerde işin hep görünüş kısmını öne çıkardığını görüyoruz: sahtekâr olmak değil, sahtekârmış gibi görünmemek, cömert olmak değil, cömert görünmek vb. önemlidir. Bugünkü dille söylenecek olsaydı, asıl önemli olan imajdır. Çünkü kanaatler imajlara bağlıdır. Hatta kanaatlerin, insanların gerçeklerle imajlar üzerinden kurdukları bağlar olduğunu söylemenin de çok aşırıya gitmek olduğunu düşünmüyorum. İmajlar, zihnin tahayyülleri olarak, doğruluk/yanlışlık ölçütlerinin sınamasına tabi değillerdir, imgenin sahiciliği kişinin yaşam deneyimi ile öznel bilinci arasındaki bağa bakılarak tayin edilebilir. Yalan ve esasında bir "yalan olarak siyaset" işte imgelerin devindiği tahayyüller alanına özgü olgular olagelmiştir modern çağ boyunca.

Dinçer Demirkent: Burada, en azından bir döneminde kendini bilimsel sosyalizm olarak tanımlamış Marksizme gelmek isti-

yorum. Lenin bununla ilgili şunu söylüyor: "Marksist öğreti güçlüdür, çünkü doğrudur." Bu ifade aslında ideolojinin klasik kavrayışına dair de özlü bir ifade. Marksizmin Lenin'in bu sözü söylediği zamandaki doğruluğundan olmasa da gücünü o güne oranla yitirmiş olması ne ifade eder? Daha açıkça söyleyeyim, ideoloji yalan ilişkisi bağlamında Marksizmi nasıl düşünürüz?

Ahmet Murat Aytaç: Marksizmde doğrunun yanlış ile olan mücadelesi, yanılsama, hayal, fetiş gibi bilginin geçerlilik ölçütleri açısından aşağı düzeyde kabul edilen kavramların bütününü yanlışa bağlayan bir anlayışla, topyekûn bir mücadele anlayışıyla yürütülüyor. Böylesi bir mücadelenin en belirgin işaretini Marksizmin kendini aynı zamanda bilimsel sosyalizm olarak adlandırmasında görüyoruz. Bilimselliğin ilk boyutunu, Marksizmi, diğer sosyalizm türlerinden, özellikle ütopyacı olanından ayırt etmek oluşturuyor. Ama bunun kadar önemli olan bir başka boyutunu, burjuva düşüncesi karşısında sosyalizmin bayrağını bilimin yol göstericiliğinde taşımak oluşturuyor. Kabaca özetleyecek olursam, 1848 ihtilallerine kadar burjuva düşünürlerince geliştirilen ekonomi politik bilimi için ölçüm çanları çalmaya başlıyor, Marx'ın sözleriyle ifade edecek olursak, "ideoloji bilime galebe çalıyor" ve Marx bu aşamada ekonomi politiğin eleştirisini, bir tür ideolojinin eleştirisi olarak üstleniyor ve geliştiriyor. Bilimselliğin ikinci boyutu, özel olarak burjuva ideolojisine ve genel olarak ideolojini kendisine karşı mücadele içinde ortaya koyuyor. Tabii Marksizmin bilim anlayışının burada belirttiklerimden daha fazla boyutu içerdiği şüphesiz, ama buradaki tartışma açısından bu kadarının yeterli olduğunu düşünüyorum.

Bu kavramın mucidi olmasa da hiçbir düşünürün ideoloji tartışmalarını Marx kadar etkilediğini sanmıyorum. Hatta bu kavramın günümüz siyaset teorisindeki temel içerimlerini ve tartışma alanlarını belirleyen düşünürün Marx olduğunu da

rahatlıkla söyleyebiliriz. Ona göre ideoloji, öncelikle bilinç biçimlerinin maddi gerçekliği çarpıtarak yansıtmasının bir ürünüdür. Eylem fikri belirlemesine, madde düşünceyi koşullandırmasına rağmen, sanki düşünceyi eylemden önce planlamış veya düşünce maddeyi koşullandırıyormuş gibi kabul ederiz. Toplumsal varlık biçimleri toplumsal bilinci belirler, tersi değil. Alman ideolojisi olarak gördüğü idealist Alman felsefesini bu çerçevede eleştiriye tabi tutar Marx. Burada gerçeklik tıpkı bir "camera obscura"daki (karanlık odadaki) gibi baş aşağı dönmüştür, diyor Marx. İdeoloji, maddi gerçekliğin yanlış bir biçimini sunar. Esas olan maddi hayatın üretimi ve yeniden üretimidir, zihinsel üretim süreçleri bunun sunduğu olanaklar sayesinde mümkün olur. Bu durumda, ideolojik çarpıtmanın önkoşulu temel üretim etkinliği olarak emeğin kendi içinde kafa ve kol emeği olarak ikiye ayrılmasını ve böylelikle maddi emek biçimlerinin diğerine tabi kılınmasını gerektirir. Son olarak zihinsel üretim araçlarının sahiplerinin aynı zamanda bir toplumda egemen olan fikirlerin de asıl sahipleri olmaları, ideolojinin bir başka yönünü dile getirir. Böylelikle ideolojinin sınıfsal karakteri gündeme gelir. Aslında bir toplumun mevcut hakikat birikiminin, farklı gruplar arasında eşitsiz dağılımı sağlayan bir etmen olarak ideoloji ön plana çıkar. Daha sonra ekonomik hakikatin "gölgelerinin" yansıdığı mağara olarak siyaset anlayışının kuramsal varsayımlarının tümünü burada görüyoruz. Bütün bunları bağlayarak şunu söyleyebiliyoruz: egemen sınıflar, toplumda hâkim olan fikir ve kanaatlerin sahipleridirler. Dolayısıyla, ideoloji maddi hayat koşullarının yaklaştırdığı büyük toplumsal grupların, kendi koşullarına denk düşen bilinç biçimlerinin edinilmesinin önünde engeller diker. Sınıf bilinci, kültür, din gibi birçok mesele bu başlık altında tartışılmaya elverişlidir. Bu durumun somut politik ilişkiler yansıması ise aşağı yukarı şöyle olur: Aslında zenginliği, serveti yaratan emektir; ancak sermaye insanlara iş ve ekmek sağladığını söyler ve insanları

buna inandırır. Devlet egemen sınıfın denetimindedir, ancak ideoloji halkın kendi kendini yönettiğini söyler...

Dinçer Demirkent: Marx buradaki yalanı ifşa ediyor...

Ahmet Murat Aytaç: Öyle görmek ve böyle söylemek de mümkün. Hatta bu güzel bir niteleme oldu, o yüzden sürdüreyim. Siyasal yalan, aslında ideolojinin kurduğu görünümler alanının maddi gerçeklikle çeliştiği durumlarda, onun bütünlüğünü korumak ve aynı zamanda sürekliliğini sağlamak için son derece kullanışlı hale gelebilir. Sizi tamamlamak için şöyle özetleyebiliriz ilişkiyi: yalan ideolojinin etkisidir. Bu yüzden, devrimci siyasetin görevinin bu baş aşağıya dönmüş olan gerçekliği ayakları üzerine oturtmak biçiminde anlaşıldığını söyleyebiliriz.

Genel tablo bu olmakla beraber, bazı sıkıntılar içerdiğini belirtmeden edemeyeceğim. Öncelikle böyle bir ontolojik ayrıcalığı olan maddi bir gerçeklik düzeyinin olduğu varsayımı ziyadesiyle sıkıntılı ve her zaman tartışmaya açık bir düşünce. Marx'ın ideoloji teorisi bu yüzden mesela ideolojinin nasıl olup da kendini oluşturan maddi hayat koşulları üzerinde karşı bir etki yarattığını açıklamada hep güçlük çekmiştir. Hatta denilebilir ki, ideoloji tartışmasının daha sonraki serüvenini büyük oranda bu güçlük belirlemiştir. Ekonomizm eleştirisi, hegemonya tartışmaları, göreli özerklik kavramı, post-marksizm gibi Marx'ın düşünsel mirasının en verimli yönlerini bu soruna çözüm bulma gayretlerinin yoğunlaştığı alanlar oluşturdu. Dokunulmaz ve tabiri caizse düşünce geçirmez bir yücelik veya aşkınlık düzeyi olarak maddi gerçeklik yerine, Marx'ın başka yerlerde kullandığı ve somut olanı her zaman "zihindeki somut" olarak gören kavramını düşündüğümüzde bile, bu ideoloji kavrayışının içerdiği felsefi problemleri görebiliriz.

Bu felsefi problemin yanı sıra Marx'ın ideoloji kuramının siyasal alanda birden fazla ideolojinin varlığını açıklayamadığını da dikkate almamız gerekir. İdeoloji ile bilim karşıtlığında gerçekliğin haklarını savunması itibarıyla Marx kendi düşünsel sistemini bir ideoloji olarak tasarlamamıştı. Fakat onun düşüncesi ironik bir şekilde, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında tek hakikati ortaya koyan bir bilim görünümünde çıkıp daha çok bir ideoloji gömleği giymeye başladı. Marksist gelenek ütopik sosyalist gelenekle, anarşist gelenekle kurduğu ilişkisindeki konumunu savunurken kendi düşüncesinin bilimsel karakterini öne sürüyordu. Mesela ütopik sosyalistler sadece içinde bulundukları koşullardan yakınıp güzel bir geleceği hayal ediyorlardı. Oysa bilimsel sosyalizm, insanların içinde yaşadığı koşullar hakkında düşünmesi ve bunları anlaması için geliştirilmiş bir yöntem, bakış açısı sunar. Yani geleceğin nasıl olacağına dair hayaller kurmanın ötesinde, içinde yaşadığımız koşulları anlamaya ve dönüştürmeye dair bir araç sunulması söz konusu. Kendisini ideolojinin eleştirisini yapan bir bilimsel duruş olarak sunan Marksizmden diğer ideolojilerin içinde bir ideoloji olarak Marksizme bu geçiş, son derece ilginç ve klasik ideoloji teorisinin sınırları içinde kalarak açıklanamayacak bir durum. Çünkü Marx bütün ideolojileri boşa çıkaracak tek büyük hakikat savunucusu veya ifşa edicisi, açıklayıcısı gibi kendini ortaya koymuştu.

Bu tartışmalar bize son aşamada aslında ideolojinin bir yanlış bilinç biçimi olmaktan çok daha fazlasını yaptığını gösterdi. Günümüzde ideolojileri, insanların karşılıklı ilişkilerinden oluşan bir yaşam dünyası içerisindeki tercihlerini, kararlarını ve eylemlerini dayandırdığı kanaatleri yönlendirecek düşünce sistemleri olarak düşünmeye başladık. İdeolojik akımlar kavramı bu aşamada devreye girdi. On dokuzuncu yüzyıl, ideolojik akımların doğum yüzyılı olması bakımından, bir ideoloji çağıdır da aynı zamanda. Liberalizmin, muhafa-

zakârlığı, sosyalizmin giderek güç kazanması, bugünü belirleyen üç büyük akımın güç kazanması bu yüzyılda olmuştur. İdeolojileri, insanları kandırmak, aldatmakla sınırlı işlevlerinin ötesinde, geniş insan gruplarına toplumsal hayatın bütünsel bir görünümünü sunan, siyasetin karmaşık doğasını basitleştirerek kalabalıkların siyasete katılmasını olanaklı kılan zihinsel formasyonlar olarak bakıyoruz artık. Eğer gerçekten Marx'ın inandığı gibi tarihi kitlelerin yaptığını düşünüyorsak, ideolojik akımların kitle aklının veya toplumların genel zekâsının en somut görünümlerinden biri olduğunu da rahatlıkla görebiliriz bence.

Dinçer Demirkent: Marksizmin bilim karakteri konusunda tutkulu biri olarak Cem Eroğul'un bir konuşmasında Marksist bilim ile siyaseti ayırdığını hatırlıyorum. Marksist bilimin öğrettiği artı değer teorisini işçi sınıfının içerisinde örgütlenmek için kullanamazsın orada başka bir dil kullanmak, siyasetin dilini kullanmak zorundasın diyerek. Buna dayanarak soracağım soru, kişisel olarak zihnimi çok meşgul eden bir soru. Uzun süredir devrimci ve sol siyasetin yaptığı şey bir tür teşhir politikasıyla sınırlı kalıyor. Şöyle özetlenebilir, sermaye ve siyasal iktidar sahipleri halka yalan söylüyorlar ve biz bu yalanları ifşa edersek halkın siyasal iktidara olan sempatisini kırabiliriz. Ensar gerçeği, Kabataş gerçeği, cihatçı örgütlere ilişkin yalan ve gerçekler vs. Bu yalanların teşhirinin siyasetin kendisi olarak görmeye başladık çok uzun zamandır. Hakikatin bizzat kendisi olsak da bu türden bir teşhir ve gerçeği açıklama siyasetinin yetersizliği ile sizin bahsettiğiniz yalanın öznelliği arasında nasıl bir ilişki vardır?

Ahmet Murat Aytaç: Bu siyaset yapma tarzı, modern siyasal alanın oluşumu ve örgütlenişi ile ilgili belli eğilimleri anlamadan tam olarak kavrayabileceğimiz bir şey değil. Aslında uzun zamandan beri siyaset, kendine temel problem alanı olarak

görünüş ve gerçeklik arasındaki farkı ya da gerilimi işlemeyi temel seçmiş gibi duruyor. Bu hususu daha önce de Machiavelli vesilesiyle belirtmiştim. Kitlesel siyasetin güç kazanmasıyla, küçük kent devletlerinden farklı olarak artık geniş toplumsal gruplar halinde örgütlenmiş siyasal güçlerin yönetiminin içerdiği bir dizi teknik ve ilkesel problemden ötürü anlamlı hale gelmiş bir mesele. Yüz yüze insan ilişkilerinin sunduğu yoğun ve sıkı bir karşılaşma ve denetim ortamının sağladığı olanaklara sahip olmadığımız için, yöneticiler bizim nazarımızda çoğu zaman bir imge olarak mevcut olurlar. Kitlesel siyasetin bu boyutunu ilk fark edenlerden biri olduğu için bu toplumların bir nevi Machiavelli çağı içinde yaşadıklarını düşünüyorum. Machiavelli, siyasal etkileşim alanını, imgelerin üretildiği, dolaşıma sokulduğu ve tüketildiği bir alan olarak düşünmemizi istiyor bizden. Bu yüzden muhalif siyasetin, siyasal alanın bu kuruluş biçimine müdahalesi, çoğu zaman işlerin göründüğü gibi olmadığını göstermek, ifşa etmek ve teşhir etmek eğiliminde olmuştur. Egemenlerin her zaman gerçekleri sakladığını, iktidarın halka yalan söylediğini ortaya koymak muhalefet etmenin alâmetifarikası olmuştur. Kısacası, temel düşünce şu olmuştur: Devlet yalan söyler ve muhalefetin görevi bunu teşhir etmektir.

Devlet yalanı, yani yönetenlerin yönetilenlere söylediği yalanın farklı tarihsel tezahürleri olmuştur. Siyasal yalanın tarihsel açıdan en fazla süreğenlik gösteren, en sistematik biçimi *raison d'Etat*, yani "hikmet-i hükümet" ya da devlet aklı dediğimiz literatür tarafından geliştirilmiştir. Bu literatür, devletin nihayetinde tüm iyiliğin ve kötülüğün olanak koşulunu oluşturmasından ötürü en üstün iyiymiş gibi düşünülmesi gerektiğine inanır. Bu bakımdan da devlet iyi ve kötü gibi değerler çerçevesinde ele alınıp değerlendirilebilecek bir şey değildir, bilakis her türden iyinin ve kötünün kendine göre belirleneceği bir mihverdir. *Raison d'Etat* geleneği, bu yüzden asıl olanın devletin sağlığını gücünü ve sürekliğini

sağlayacak siyaseti gütmek olduğunu ileri sürer. Mesela Machiavelli bunun birkaç örneğini vermiştir. Hiç kimse dürüst ama savaş kaybetmiş bir komutana saygı duymaz, o yüzden savaşı kazanman dürüst olmaktan daha öncelikli ve önemlidir. Mesele o halde çok netmiş gibi gözüküyor. Devletin gücünü ve sürekliliğini korumak için, devletin verdiği sözlerden oluşan haklar ve yükümlülükler alanının, yani hukukun düzeninin çizdiği sınırların ötesinde bir eylemlilik alanının veya gerçeklik alanın oluşturulmasına ihtiyaç vardır.

Bu bizim "derin devlet" adıyla tartıştığımız meselenin kuramsal dayanaklarını gösteriyor. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda istihbarat örgütlerinin devreye girmesiyle, fakat bundan önce de komplolar ve siyaset arasındaki ilişkiler üzerinden şekillendirilen, görünüşlerin ötesindeki bir gerçeklik alanı olarak derin devlet siyasetin hep gündeminde olmuştur aslında. Böylelikle devletin hukuk düzenini yok saymadan ve hukuk ile tarif edilmiş alanın sınırlarını çok zorlamadan, onun etki alanının dışında yeni bir siyasal gerçeklik alanının işleyişe açıldığını görüyoruz. Bu "hakikat" (!) düzeyi her zaman görünüşler alanının çekim alanındadır ve etkisine açıktır, ancak onun gözünden uzak durmak zorundadır. Eğer onun gözüne batarsa bu alan her zaman için bir problem oluşturmuş. Snowden meselesinde mesela bunun yarattığı krizin bir örneğini, Irak'ın işgali meselesinde, El Kaide ile yapılan mücadelelerde ise başka örneklerini gördük.

Derin devlet adı altında kavramlaştırdığımız şey bu. Devrimci muhalefetin bu örtülü faaliyet alanını, devlet aklına göre işletilen bu örtülü faaliyet alanını teşhir etmesi yanlış bir şey değildir. Böylesi bir gerilim, böylesi bir deneyim modern siyasetin zaten olanak koşulu olduğu için, sistemin kendi içindeki aksama noktalarını göstereceğinden ötürü, kendi yasasını çiğneyen bir devlet görüntüsünü oluşturacağından ötürü her zaman verimlidir. Teşhir siyaseti devlet yalanına verilmiş olan bir tepki olarak anlamlı ve gereklidir. Fakat bu siyasetin bir

sınırlılığını da vurgulamak isterim. Teşhirin amacı, yalanı görünür kılmak veya işlerin göründüğü gibi olmadığını ortaya koymaktır. Bunun için görünüş ile gerçeklik arasındaki örtüşmezliği açığa vuracak tanıklıklara, tutarsızlıklara, başka türden kanıtlara vb. başvurmak teşhir siyasetinde büyük önem taşır. Teşhirin kullandığı bütün yol ve yordamların ortak mantığını ise görünüş ve gerçeklik arasındaki çelişkiyi işaret etmek oluşturur. Başka bir ifadeyle, teşhir siyasetinin mantığı "çelişmezlik" ilkesine dayanır.

Teşhir siyasetinin dayandığı mantığın sınırını da burada görürüz; ifşa edilmiş bilgi veya gerçekliklerin hızı, kanaatlerin duvarına çarparak azalmaya başlar. Çelişkinin yarattığı kriz ile baş etmenin çok değişik yolları vardır. İnanmak isteyen kanaat sahibi, ilk olarak ifşa edilmiş olayı daha büyük bir bütün içine yerleştirmeyi önerecek ve teşhir edenleri resmin bütününü görememekle, hatta başkalarının aleti olmakla suçlayabilecektir. Buradan tutturamazsa, bu sefer olayı küçük öğelerine ayıracak, ifşaatçıları yetersiz bilgiyle konuşmakla, belki de kötü niyetli, hatta "asıl yalancı" olmakla suçlayabilecektir. Bunun da yeterli gelmediği durumlarda... Neyse, hangi yöntem izleniyorsa izlesin, inanmak isteyen birini, çelişki göstererek ikna etmenin mümkün olmayabileceğini görmek yeterlidir.

Bütün bu süreçlerde işleyen mantığı anlamak için belki psikanalizden biraz yardım almak yararlı olabilir. Freud, rüyada gördüğümüz olayların dayandığı mantığı anlatmak üzere bir kavram geliştirir: "çaydanlık mantığı". Buna göre, komşusundan ödünç aldığı çaydanlığı, daha sonra delik olarak iade eden kişi, bir süre sonra komşusu kapıya geldiğinde kendini üç farklı şekilde savunmuştur. 1) Çaydanlık iade edildiğinde delik değildi; 2) Çaydanlık ona geldiğinde zaten delikti; 3) Çaydanlık hiç ödünç alınmamıştı. Savunular, bütün olası durumları kendi lehine yorumlayacak şekilde düzenlenmişti ve iddia her ne olursa olsun, kişi haklı çıkacaktı. Çelişkinin varlığı bu arzunun gücü karşısında önem taşımaz, yapılması

gereken şey rüya öykülerindeki çelişkileri göstermek değil, bu öykülerin hangi arzular yüzünden çelişkili hale geldiğini anlamaktır.

Siyaset ve yalan ilişkisine hâkim olan mantığı, bu "çaydanlık mantığına" benzer bir şekilde değerlendirmek mümkündür. Çelişkinin varlığı, yalanı yaratan arzunun gücü karşısında anlam ifade etmez. Bu yüzden çelişkiyi görünür kılmak yetmez; çelişkiyi kat etmek, işlemek, hatta derinleştirmek gerekir. Bu çelişkilerin hangi arzulardan kaynaklandığını açığa çıkarmak gerekir. Neden belli bir aldatma veya kandırma biçimi diğerleri arasından seçilmiştir, neden belli bir kanıtlama biçimine başvurulmuş diğerlerine başvurulmamıştır? Çaydanlık mantığı, basitçe gerçeği yadsıyan yalanın yadsınması yoluyla aşılacağı bir diyalektik mekanizma ile çözümlenemez. Neden belli türden hataların yapıldığını, belli türden bir çelişkinin belirginlik kazandığını gösteren analiz ve sentez biçimlerine ihtiyaç duyar.

Somutlamak adına başta sorduğunuz Kabataş meselesine geri dönelim. Kabataş iddiasının olgusal olarak çürütülmesi, görüldüğü üzere, olayla ilgili kanaatlerin kamusal görünürlüğünde çok fazla şeyi değiştirmedi gibi geliyor bana. Bu fanteziye hâkim olan mantığı kat etmek yönünde çok fazla adım atılmadığını düşünüyorum. Örneğin neden kendini seküler bir hayat tarzı ile tarif eden toplumsal kesimleri bu şekilde temsil ediyor muhafazakâr kesimler? Belden yukarısı çıplak, bebekli kadına şiddet uygulamış, insanların üzerine işeyen bir insanlar topluluğu biçiminde hayal edilmiş bir muarız imajı, hangi aruzların veya endişelerin dışa vurumu olabilir?

Elbette bu soruların yanıtı, iddiaların yalan olduğunu, gerçeğe uygun olmadığını göstermekten daha fazlasını yapmayı gerektirmektedir. Siyaset sadece yöneticilerin söylediği yalanı açığa çıkarmakla sınırlı bir iş olarak görülemez. Siyaset kanaatlerine ve bu kanaatlerin hitap ettiği arzularına seslenecek hayalleri, vaatleri yani bir geleceği inşa etmenin olanakla-

rını da açığa çıkarmayı gerektirir. Eğer çoğu insanın inandığı gibi, siyasetin kökü "yalansa", bu alanda nasıl var olacaksın? Yani açığa çıkardığın yalandan daha az yalan söylüyorsan, siyasette var olman pek de kolay değil. Ziyadesiyle riskli bir alana girdiğimin farkındayım, bu yüzden yanlış anlaşılmamın önüne geçecek bazı belirlemeler yapmak isterim...

Dinçer Demirkent: Devrimci yalanlar mı yoksa...

Ahmet Murat Aytaç: Şimdi şu şekilde açıklayayım: Muarızını teşhir üzerine kurulu bir davranış örüntüsü, siyasetle sürekli negatif ilişki kuran bakış açısı içindedir. Siyaset yapabilmek için öncelikle muarızının, muhatabının bir şey yapmış olmasına ihtiyaç duyar. Bu tarz bir siyaset iktidara muhtaçtır ve onun bir türevdir. Kendi söyleyecek sözü yoktur. Onun bir şey yapabilmesi için karşıtının önce bir şey yapması gerekir. Buradaki en önemli sıkıntı budur. İşte siyasetin genel anlamda devlet etrafında ve devlet uğruna girişilmiş bir mücadeleye indirgenmemesi gereğinin önem kazandığı noktalardan biri burada ortaya çıkıyor. Devlet yalanı dışında yalanlar vardır. Yukarıdan aşağıya örgütlenmiş bir aldatma, kandırma sistemi olarak iş gören siyasal yalandan başka bir gizlenme, saklanma, kamuflaj, hile, kurnazlık, dayanışma, savunma, riskle baş etme anlamında kullanılan bir başka yalan türü vardır. Aşağıdan yukarıya doğru işleyen, halkın veya ezilenlerin devlete söylediği yalanlardır bunlar. Biraz da buradan bakarsak ne demek istediğimi daha net bir şekilde açıklayabilirim diye umuyorum.

Gerçeğin kendi başına devrimci olduğu yönünde bir inanç var. Hâlbuki olgusal hakikatin dostu ve savunucusu olmak anlamıyla, sırları ortaya çıkarmaya çalışan bir işkenceci de bu türden bir hakikat dostu olarak kabul edilebilir. O yüzden olgusal hakikatin kendi içinde devrimci olduğunu söylemek, doğru ve anlamlı gelmiyor bana. Daha farklı bir düzey

olduğunu düşünüyorum. Tanıdığım bir arkadaş, ailesiyle başı belada olan eşcinsellere destek olmak için neler yaptığını anlattığında yaşadığım bir duyguyu aktarmak isterim. Bu arkadaş, eşcinsel erkeklerin ebeveynlerine "işler yolunda" mesajı vermek için, son derece çekici bir kız arkadaş rolünü oynamış, hatta evlenmeye hazırlanan bir nişanlı gibi poz kesmesi gereken mizansenlerin parçası olduğunu anlatmıştı bana. Oğulları hakkındaki gerçeğin ne olduğu konusunda şüpheye düşmüş ailelerin karşısında onları aldatan, poz kesen biri söz konusuymuş gibi duruyor ilk bakışta. Ama katı, baskıcı, bazen cinayete varacak şiddetle yüklü değer yargılarıyla çevrilmiş bir dünya içinde var olmaya çalışan insanlara, "Ayıp değil mi! Ya olduğun gibi görün ya da göründüğün gibi ol." demek, bana biraz tuzu kurulukmuş gibi göründü. Hayat hakkı arayışındaki insanların, baskıyla baş etme ve baskıya rağmen var olma çabalarının bir parçası olan bu taktikleri yargılama hakkını ne kendimde ne de bir başkasında göremiyorum.

Bu gibi yalanlar bazen açık bir olgusal gerçekliğin tersini söylemek değil de, gerçeği saklamak veya kısmen değiştirmek biçimini alabilir. Polis sorgusunda, polisi atlatmak, arkadaşlarını savunmak için yalan söyleyen bir devrimciyi düşünün. Bu tip şeyleri düşünmeye başladığımızda aslında aşağıdan yukarıya doğru işleyen, olgusal gerçekliğin kendini içine düşürdüğü dezavantajlı durumdan kurtulmak için taktik ve stratejik nedenlerle, ezilenler tarafından söylenen yalanlar olduğunu da görüyoruz. Devrimci yalanla kast ettiğiniz buysa, evet benim bir itirazım yok. Yönetilenlerin yönetenlere söylediği bir başka yalan türü var ve bu yüzden siyasette yalan devlet yalanına indirgenemeyecek kadar çapraşık bir olgu. Mesela kitap çalan birçok öğrenci "kamulaştırma" yaptığını düşünüyor. Bir dönem bazı öğrenci grupları arasında çok yaygın bir deneyimdi bu. "Param yok diye, kitap okumayayım mı?", "Ben zaten kazanç amaçlı çalmıyorum, okumak için alıyorum" gibi gerekçelerle meşrulaştırılan bir eylemdi. Üstün bir amaç için

kötü araçları kullanabileceğimizi düşünmek, *arrivismo* dediğimiz görüşün pratik gerekçeler aracılığıyla doğrulanması değil midir?

Dinçer Demirkent: Yaygınlıkla öyle.

Ahmet Murat Aytaç: Bu anlattıklarımı genel olarak yalanla nasıl ilişkilendirebilirim? Artık yalanı kendi adına bir sorun olarak düşünmek derken neyi kastettiğimi açabilecek düzeyde tartışma geliştirebildiğimizi düşünüyorum. Çünkü her ne kadar ben bize yalan hakkında hep yalan söylediler, bize yalanı anlatırken aslında hep hakikati övdüler, hakikati yücelttiler, dolaylı olarak hep hakikat vurgulandı dediysem de, ben de sanki farklı bir şey yapmamış gibi görünüyorum. Samimiyete aykırı bir şey olduğunu söyledim yalanın. Ama bunu zaten bir rezervle söylemiştim, kendimi savunabileceğimi umuyorum. Şimdi daha pozitif bir bakışla, kendi başına yalanın ne anlama geldiği hakkında görüşlerimi söylersem, siyaset, ideoloji ve yalan arasındaki bağı daha net ortaya koyabilirim sanıyorum. Yalanı aslında insanın kendi arzularına uygun bir biçimde dünyaya şekil vermek, çeki düzen vermek için yaptığı bir müdahale olarak görmek en uygun bakışmış gibi görünüyor. Henüz ham bir tanım girişimi olduğunun farkındayım, ama yalandaki olumlu yanı görünür kılmaya hizmet eden bir tanım olduğu için kullanmayı deneyeceğim. Yalanı, bir insanlık durumu olarak ele alabilmemizi olanaklı kılacağı için değer veriyorum bu bakışa. İnsana gerçekliği kendi arzusuna uygun bir biçimde dönüştürme gücü, eylem kapasitesi sunar yalan bu açıdan baktığınızda.

Dinçer Demirkent: Yalanla ne yapacağız peki? Devletli olmayan yalanla barışacak mıyız?

Ahmet Murat Aytaç: Bakın ben size yalan hakkında yalan söylemek yerine yalan hakkındaki gerçekleri söylemeğe çalışıyorum. Hani derler ya, Machiavelli Makyavelist olsaydı Prens'i değil, Anti-Machiavelli'yi yazardı. Açık olmaya, yalan konusunda poz kesmeden, paradoksal da olsa, dürüst (!) olmaya çalıştım. Bu bağlamda, arzu konusunda birkaç şey daha söylemek isterim. Az önce, yalan arzularımız doğrultusunda dünyaya çekidüzen vermektir, insana bir eylem gücü katar dedim. Bazen insana dayanma gücü verir ve bundan ötürü yalana ihtiyacımız vardır. Mesela kanserin ne kadar inatçı bir hastalık olduğunu biliriz. Bazı kanser türlerinin çok agresif çok saldırgan olduğunu biliriz. Doktorlar temizledik, iyileştin kurtuldun dediklerinde büyük bir ihtimalle kısa bir süre içerisinde kanserin nüksedebileceğini de bize söylerler, fakat biz bu olasılığı her zaman göz ardı ederek, geçmiş olsun, iyileştin gibi ifadelerle yaklaşırız. Hasta da buna ortak olur. Çünkü bu ona dayanma gücü veren bir şeydir. Bu arzuya uygundur. Bu yalanın kendisiyle sınanacağı şey objektif gerçeklik değildir, olamaz.

Bunun arkasından neler gelebileceğini biliyorum. Arzuya, kanaatlere seslenen şeyler büyük önem taşırlar siyaset bakımından. İdeolojiler insanlara, ortak, toplu davranış; eylem kapasitesi yani siyasete katılma gücü kazandırdıkları oranda yalanın değişik formlarına, başta bahsettiğim yalanın gerçeklik etkilerine ihtiyaç duyarlar. Mesela gelecekle ilgili vaatler inşa etmek, hayaller kurmak, geçmişle ilgili mitler uydurmak zorunda kalırlar. Olgusal olarak sınanması mümkün olmayan tarihsel anlatıların içerisinde kurulmuş olan bir geçmişi diriltmek zorundadırlar. Mesela eski veya ilkel bir komünist geçmiş mitosunu ileri sürmek zorundadırlar. Belki zorunda değillerdir ama bunu yaparlar; "Komünizm mümkün değil diyorlar ama bir dönem mümkündü, neden tekrar mümkün olmasın?", diyebilmek için. Milliyetçilik bunu yapar mesela,

"Bir dağın içindeydik, oradan çıktık, bizi bir kurt çıkardı," diyerek mitos kurarlar.

Bilimin kendi mitosları vardır ve en ünlülerinden biri psikanalizdeki "ilk babanın katli" mitosudur. Mitos bize başkasının söylediği şeydir. Platon bu yüzden mitoslardan nefret eder ve onları yalanla akraba olarak görür. Hatta mitoloji ile felsefe arasındaki karşıtlığı bu zemin üzerinde kurar. Aklın sınamasından geçmemiş olan bilgi mitolojidir. Başkasından duyduğum şeyin yalan olmadığından nasıl emin olabilirim? Birinin arzusuna göre uydurulmuş olmadığını nereden bilebiliriz? Bu sorular Platon'u efsaneyi felsefeden ayırmaya yöneltir. Diğer yandan da Platon en büyük mitos uydurucularından biridir. Mesela *Devlet*'teki alegorileri düşünün. *Devlet*'teki o meşhur idealar evreni yalanını, üç cevher yalanını düşünün.

Dinçer Demirkent: Bir bakıma Platon da yalan hakkında yalan söylemiyor. Uydurduğu yalanların yalan olduğunu biliyor fakat yöneticilerin halkı bu yalanlara inandırması gerektiğini salık veriyor.

Ahmet Murat Aytaç: Evet, burada şu noktaları da vurgulamakta yarar var. Vaatlere ihtiyacımız var. Vaadi kendisine karşı sınayabileceğimiz hiçbir olgusal gerçeklik düzeyi yoktur ki. Vaat sadece ahlaki bir sınanmaya tabi tutulabilir bir şeydir. Söylediğin şeye gerçekten inanıyor musun? Söylediğin şey için çabalayacak mısın? Vaadi olmayan, bir gelecek tasarımı olmayan bir ideolojinin geniş toplumsal grupları seferber edebilmesi mümkün olabileceğini sanmıyorum? Onları zihinsel bir ortaklıkta buluşturabilmenin en önemli dayanağı budur.

Aslında ideolojiyi hep olumsuz olarak gören ve ebedi hakikat tarafından bir gün gelip bütün ideolojilerin askıya alınacağını söyleyen gelenek; Napolyon'dan, Marx'tan başlayıp kendini son ve tek hakiki ideoloji olarak gören liberalizme kadar uzanan bir çizgi üzerinde aslında hep bunu yaptı. Bir

gün gelip ideolojilerin sonunun geleceğini vaat eden ideolojiyi ürettiler. Bunun gerçekleşmesi demek siyasetin, diğerlerinin sahip olmadığı hakikat araçlarına sahip olan dar bir seçkinler grubunun, hakikat soylularının eline geçmesi demektir. Siyaset kitleler tarafından yapıldığı müddetçe, siyaset kitlelerin bir işi olduğu müddetçe ideolojiler de var olacaktır. İdeolojinin reddi, bir anlamda kitlelerin siyasete katılım olanaklarının ortadan kaldırılmasını talep etmek anlamına gelmektedir.

Dinçer Demirkent: Kitlelerin siyasete dâhil olabilmeleri bakımından yalan için de benzer bir şey söylemek mümkün bu durumda. Yukarıda konuştuklarımızdan bunu anlıyorum.

Ahmet Murat Aytaç: Yalan ve ideolojinin ortaklaştığı noktalardan bir başkasını da bu temsil ediyor işte. İnsanların verili gerçekliğe müdahale etmek, gerçekliği kendi arzuları lehinde dönüştürebilmek için kendi kendine ve başkalarına söylediği bir yalan olarak belki ideolojiyi tarif edebilmek de mümkündür. Bu açıdan Platon'la başlayan bir geleneğin, hakikatin sürekli değişip giden, istikrarsız ve öngörülemez algının etkisi olmayacağı, hakikatin değişip giden tüm görünümlerin dışında değişmeden kalan ebedi gerçek olduğu kurgusu da pek "gerçekçi" görünmüyor aslında. Yalana her zaman kırılgan, sürdürülebilirliği olmayan, zayıf güçsüz bir statü tanınmıştır. Mesela yalana dayanan aksamaz bir sistem kurulamaz; yalancının mumu yatsıya kadar yanar, gibi folklorik veya felsefi bir dizi belirleme, yalanın bu geçiciliğini hep hatırlatır bize: Yalan her zaman sürelidir oysa hakikat sonsuzdur. Aslında bu şu demektir. Hakikatin bir tarihi yoktur. Hakikat tarih dışı olduğu için zamanı aşar. Oysa yalanın tarihi vardır. Yalanın tarihi olduğu gibi tarihin de söylediği yalanlar vardır.

Üstelik bütün bu yalanın tarihine ya da tarihin uydurduğu yalanlara baktığımızda en büyük yalanın da hakikati tarih dışı olduğunu söylemek olduğunu görüyoruz. Foucault'nun

külliyatı, hakikatin bu tarihselleştirilmesi veya bağlamsallaştırılması imkânsız olsaydı, anlaşılamayacak bir eserler toplamından ibaret olurdu. Öte yandan, hakikati tarihselleştiremeyecek olsaydık düşüncelerin tarihsel sırasını izleyip düşüncelerin tarihsel gelişimlerini izleyip tartışmamıza da gerek kalmazdı. Felsefe disiplinlerinin önemli bir kısmını, içinde siyasal düşünceler tarihi de olmak üzere, bir kenara koymamız gerekecekti. Ben yalanın bir vaat olması, arzuyu temsil ediyor olması anlamında hakikat kadar güçlü ve hatta hakikatten bazı noktalarda daha güçlü olduğunu düşünüyorum. Tıpkı ideoloji gibi... Siyaset her zaman için zayıf güçlü yalanlar ile kırılgan, savunulması gereken ya da apaçık çok güçlü hakikatler arasındaki tartışmaların karşılıklı olarak sürdürüldüğü bir alan olacak. Zaten siyasetin olanağı burada ortaya çıkıyor.

Post-Totaliter, Post-Olgusal Dönemde Güpegündüz Yalan Söylemek

Zeynep Gambetti

Siyasette yalan olgusu kültürel, yapısal ve tarihsel bir çerçeve içerisinden kavramlaştırılmalıdır zira mesele, ahlak ve vicdanın yanı sıra neyin "olgu" olarak tesis edilebileceği ile ilgilidir. Siyasal alanın özellikleri olguların kati surette tespit edilmesine engel teşkil ediyorsa; algıları ortak bir bağlama oturtma yetisine sahip bir siyasal topluluk yoksa; siyasal söylemlere anlam veren konvansiyonlar eksik veya muğlâksa hakikat ile yalan arasındaki çizgi keskinliğini yitirir. Siyasette yalanın yapısal belirlenimlerinin izini sürmek, yalanın salt dilbilimsel bir sorun olmadığını da göstermek açısından önemlidir. Zira söz aracılığıyla aldatmanın imkânı bilinçten olduğu kadar, sözün fenomenal statüsünden de kaynaklanmaktadır. Yalan, sözün önermesel nesnesini (yani gösterileni) aşan bir edim olarak kavrayış bağlamının çarpıklığından beslenir.

Sorunu daha da karmaşıklaştıracak olursak, hiçbir doğrunun sabitlenemediği, olgularınsa siyasi önemini yitirdiği koşullar altında yalanın ne olduğunu sormak gerekir. Bu soru

totaliter rejimler için olduğu kadar, günümüzdeki "post-olgusal siyaset" biçimi için de önem taşımaktadır.

Siyasette yalanı yapısal bir bakış açısından değerlendirmek üzere ilk uğrağım yalanın kavramsallaştırılmasını da içeren bir tartışma olacak. Yalanın hâkim tanımlarının vicdan ile bağlam öğeleri arasına sıkışıp kaldığını göstereceğim. Buradaki amaç, siyasette yalanın özgül farkına işaret etmek ve ikinci uğrak olan totaliter yalan olgusu üzerinden bu farkı açımlamaktır. Bir sonraki aşamada Türkiye'de 15 Temmuz darbe girişimini içine alan süreçte gelişen yalan paradigmasını post-olgusal siyaset dönemecini de dikkate alarak değerlendirmek istiyorum.

Siyaset ve Yalan İlişkisi

Yalanın ne olduğunu tanımlamak kolay değildir. Genel kabul gören yalan tanımlarının çoğu Aziz Augustinus'a dayanır. Onun tanımına göre yalan, yürek ile dil arasındaki uyumsuzluktur. Yalancı ikili oynar: "bir tarafı doğru olduğunu bildiği veya doğruluğuna inandığı bir bilgi; diğer tarafı ise yanlış olduğunu bildiği veya yanlış olduğuna inandığı, ancak doğruymuş gibi ifade ettiği bir bilgiden ibarettir" (Augustinus, 1948: 55). Augustinus, hata ile yalanı birbirinden ayıran şeyin kasıt olduğunu belirtir. Şöyle bir soru sorar: karşısındakini aldatmak maksadıyla doğruyu söyleyen biri yalancı sayılabilir mi? Örneğin, bana inanmayacağını bildiğim için düşmanıma doğruyu söylesem (belli bir istikamette ilerlerse tuzağa düşeceği ikazında bulunsam), ancak o benim söylediğimin tersinin geçerli olduğu düşüncesiyle salık verdiğim yönde değil de aksi istikamette ilerlese ve tuzağa düşse yalancı sayılır mıyım? Augustinus'a göre eğer aldatma niyeti var ise zikredilen sözün mahiyeti ne olursa olsun zikreden kişi yalancı sayılmalıdır.

Augustinus'un öğretisinden çokça etkilenen Hıristiyan düşünür Aquinolu Thomas, bu tanımı biraz daha geliştirmiş-

tir. Thomas yalanı üç momente ayırır. Özdeksel anlamda yalan, yanlış bir şey söylemekten ibarettir (*falsitas materialiter*). Ancak bu özdeksel moment, yalan ile hata (yanılgı) arasında bir fark gözetmez. İkinci moment, formel anlamda yalandır, yani bilinç ile söylenilen arasındaki uyumsuzluk (*falsitas formaliter*). Parayı çaldığımı bilirim ama "çalmadım" demekle yalan söylemiş olurum. Ne var ki doğruyu söylemek suretiyle de yalan söylemem mümkündür zira doğruyu ifade ettiğim halde aldatma niyetimin olduğunu bilirim. Thomas üçüncü momenti etkin yalan (*falsitas effective*) olarak tanımlar. Burada kıstas, ifade edilen sözün gerçekten yanıltıp yanıltmadığıdır. Edebi bir hikâye gerçek olmadığı halde aldatmaz. Edebiyatçıya yalancı demek doğru olmaz. O halde, söylenenin yanlış olması; söyleyen kişinin bilinci ile sözü arasındaki uyumsuzluk ve sözün muhatabının etkin anlamda aldanması üç ayrı moment olarak düşünülmelidir. Thomas'a göre yalanı hata veya yanılgıdan ayıran özgül moment ikincisidir, yani formel yalan. Bu tanıma göre yalan hakikatin değil, dürüstlüğün zıttıdır.

Burada vurgulanması gereken temel nokta, yalanı bilince sıkıştırmanın siyasette karşımıza birçok sorun çıkarıyor olmasıdır. Augustinus bunun farkındadır: "insanlar yüreğin sesini ancak bedenin sesi onu ifade ettiği oranda duyabilirler" " (Augustinus, 1948: 93). Yüzyıllar sonra yalan konusunu teolojiden ayırarak ele alacak olan Immanuel Kant da aynı sonuca varır: İnsanın yüreğine açılan bir pencerenin olmaması, karşılıklı kötülükleri mümkün kılmaktadır (Kant, 1986: 1143-1144). Niyetin yegâne belirtisi dışsal imlerdir. Bunları ustalıkla idare eden birinin yalancı olup olmadığını sadece ve sadece kendi bilebilir.

Tarihten bir örnek vermek gerekirse, Alman Şansölyesi Bismarck'ın Prusya Kralı'nın sözlerini "kısaltarak" kamuoyuna açıklayabilmiş olması yukarıda belirtilen sorunun ne denli hayati olduğunun altını çizer. Prusya Kralı, 13 Temmuz 1870'te Fransız elçisiyle bir görüşme gerçekleştirir. Kralın sarf

ettiği suçlayıcı ifadeleri bir metinde toplayan Bismarck, "Ems Bildirisi" olarak tarihe geçmiş olan metni gazetelere yollar. Kralın ifadelerini metine değiştirmeden geçirdiği halde, görüşmenin sonunda bir mutabakata varıldığı gerçeğini kamuoyuna yansıtmaz. Harfi harfine doğru ancak eksik olan bu metin, Prusya Kralı'nın Fransa'ya husumet beslediği izlenimini doğurur. Fransa, 15 Temmuz'da Prusya'ya savaş ilan eder ve bunun neticesinde ağır yenilgiye uğrar. Prusya, Alsace ve Lorraine bölgelerini ele geçirir. Peki, Bismarck'ın metni kasıtlı olarak çarpıtmış olduğunu nereden biliyoruz? En nihayetinde "eksik" yansıtmış olamaz mı? Bismarck'ın Fransa ile savaşmak isteyebileceği olasılığını göz önünde bulundurmak suretiyle çarpıtmanın kasti olduğu kanaatine varabiliriz, ama en nihayetinde bu bir tahminden öteye gidemez. Nitekim Bismarck 1892 tarihine kadar gerçeği gizlemiş, savaş olup bittikten çok sonra itiraf etmiştir: "Bir demecin anlamını hiçbir satırını uydurmaksızın salt eksiltmeler ve karalamalarla değiştirmek o kadar kolay ki!" (Faye, 1972: 31-32). İtiraflarında metni yanındakilere okuduğunu anlatan Bismarck onların "Harika! Bu işimizi görür!" diye haykırdıklarını da not eder.

Ems Bildirisi "çarpıtma" olarak tarif edebileceğimiz yalan türleri arasındadır. Yalan, söz ile işlenen bir suçtur, ancak tanımı gereği ortaya çıkarılması çok zordur. Bu suçu isnat edeceğiniz kişi en nihayetinde "niyetim bu değildi" veya "sözlerim yanlış anlaşıldı" diyebilir, zira yalan söylendiğinin nihai kanıtı yalancının kendi itirafıdır – ki buna oldukça ender rastlanır. Siyaseti diğer yaşam alanlarından ayıran hayati fark, yalanın bir ülkenin, halkın veya siyasal oluşumun kaderini tümüyle değiştirebilmesidir. Öyleyse paradoksal bir durum söz konusudur: siyaset, yalana çok müsait bir zemindir, ancak hakikatin tahrif edilmiş olduğu ortaya çıkana dek çok sayıda insanın hayatı değişecek, farklı dengeler kurulacak, yani yeni bir hakikat ortaya çıkacaktır. Yıllar sonra yapılan herhangi bir itiraf geçmişi değiştiremeyecektir.

Fransızlar, yalanın siyasete ne kadar içkin olduğunu bir sözcük oyunuyla anlatırlar: "*Parlement* (meclis) sözcüğü *parle* (konuş) ve *ment* (yalan söyle) sözcüklerinden oluşur." Bu vecize, siyaset hakkındaki genel geçer kanıyı gayet isabetli bir biçimde ifade eder. Siyasetle yalan arasında hayatın başka alanlarına nazaran daha yakın bir bağ vardır. Ancak yukarıdaki analizde varılan noktada, yalanın bir bilinç sorunsalı olarak tanımlanmasının siyaset açısından ne denli kullanışsız olduğunu teslim etmek gerekir. O halde nasıl bir kavrayışın daha uygun olacağını tartmak son derece önemlidir.

Siyasetçilerin, önderlerin, bürokratların ve devlet erbabının sıklıkla yalana başvurduğu tarihte sayısız örnekle sabit olsa da, yalan türlerinin siyasal alanın yapısına göre farklılık gösterdiğinin altını çizmeliyiz. Örneğin, doğrudan demokrasi ile yönetilen bir siyasada sözü ve edimi gizlemek daha az mümkün olacaktır, zira karar süreçlerine katılanların sayısı ne kadar artarsa, görünürlük de o kadar artar. Bu tür siyasalarda başarılı bir şekilde yalan söylemek için epey hünerli olmak, retorik sanatını iyi icra etmek gerekir. Tam tersine, devletin işleyişini kamu denetiminden ırak kılan yönetim biçimlerinde en kıt akıllı yönetici bile halkı kandırmayı başarabilir. Roma hukukuyla donanmış merkezi devletlerin ortaya çıkmasından beri Latince adı *arcana imperii* olan devlet sırları meşrulaştırılmıştır. Devlet aklı olarak da ifade edilen "üst akıl", devletin bekası için yalan söylemeyi ve bazı gerçekleri kamuoyundan saklamayı gerekli ve hatta makbul sayar. Kamusal alanın otoriter bir biçimde kısıtlanması, şeffaflık ve hesap verebilirliğin toplumca kanıksanmaması da siyasette can alıcı kararların kapalı kapılar ardında alınmasına olanak tanır. Kamuoyunun izleyebildiği siyaset oyunu, kulislerde yürütülen siyasetle birebir örtüşmez. Çağımızda siyasetin kamuoyuna aktarılmasında başat rol oynayan medyanın devletle girift ilişkiler içinde bulunması ve hukuk sisteminin devletin suçlarını açığa çıkarmaya izin vermemesi gibi birçok faktör de siyasette yalan

söylemeyi kolaylaştırır; yalanın ortaya çıkarılmasını da bir o kadar zorlaştırır. Öyleyse modern devlet yapısının yalanı hem mümkün hem de meşru kılan bir kamusallık yarattığı iddia edilebilir. Bu, liberal sistemler için de geçerlidir. Bireylerin kendilerini temsil edecek yöneticilere devrettikleri karar yetkisi, kısmen de olsa kapalı kapılar arkasında, devletin veya yöneticilerin bekası için gerekli olduğu varsayılan pazarlıklarda kullanılır.

Yukarıda kısaca değinilen yapısal etkenlerin yanı sıra yalanın türlerinin de sabit olmadığını dikkate almak gerekecektir. Neyin "olgu" olarak tesis edilebileceği sorusundan hareketle, genel geçer siyaset algısına zemin oluşturan *devlet yalanı pratiğinin*, "geleneksel" yalan türüne girdiği iddia edilebilir. *Gerçekliğin veya olguların hangi yöntemlerle tespit edilebileceğine dair konvansiyonların mevcut olduğu tarih kesitlerinde siyasal yalanlar gerçeği yok etmez, sadece gizler.* Yalancı bunu itiraf etmese bile olgusal boşluklar ve tutarsızlıklardan yola çıkarak gerçekler ortaya çıkarılabilir. Oysa ideolojiler çağının başından beri daha tanıdık ve bildik yalan biçimlerinin yerini "totaliter" veya "post-totaliter" adını verilebileceğimiz bir yalan türü almıştır. Tekil bir olguyu değil, gerçeklik algısının kendini hedef alan bu tür yalan, çağımız siyasalarının yapısı da göz önünde bulundurulduğunda gerçek ile yalan arasındaki ayrımın giderek muğlâklaşmasına yol açmıştır. Türkiye'de son birkaç yıldır yaşadığımız gerçeküstü ortamı bir nebze anlamlandırabilmek için bunu açmanın yararına inanıyorum.

Totaliter Yalan

Totaliter rejimlerin tarih sahnesine çıkmasının siyasetle yalan ilişkisinde bir kırılma, bir eşik oluşturduğu birçok düşünür ve

tarihçi tarafından iddia edilmiştir.[1] Bu görüşe göre total tahakkümü mümkün kılan yapılar ilk kez SSCB'de Stalin döneminde veya Almanya'da Nazi döneminde veyahut her ikisinde neredeyse eşanlı olarak (yani 1930'larda) ortaya çıkmıştır. Ortodoks solun kuvvetli itirazlarına rağmen ideolojik açılardan taban tabana zıt duruşlara sahip olan iki önderin (Hitler ve Stalin'in) yalan pratiklerine bakıldığında totalitarizm adı verilen rejim türünün sağ-sol ayrımı gözetmediği de apaçık belli olur. Hannah Arendt'in *Totalitarizmin Kökenleri* başlıklı çalışmasına göre, genel geçer siyaset algısına zemin oluşturan devlet yalanı pratiğine (yani bildiğimiz Makyavelist yalana) kıyasla totaliter yalan, apaçık bilenen olgulara *rağmen*, bu olguları gizlemeye dahi gerek duymadan inandırıcılığa sahip olan bir yalan türüdür (Arendt, 1958: 448). Kanıt, bulgu veya bilimsel bilgi gibi ifşa yöntemleri totaliter yalanı sarsmaz. Hal böyleyken yazının ilk bölümünde değindim itiraf yöntemi iyice işlevsiz kalır.

Totalitarizm kâbusunu tahayyül etmek için George Orwell'in *1984* isimli romanında tarif ettiği distopyayı hatırlamak faydalıdır. Hem romanda, hem de bahsi geçen düşünür ve tarihçilerin çalışmalarında totaliter yalan, sürekli çelişkiyi norm haline getirme, her şeyi tersyüz etme, beyaz olanı kara gösterme, kara olanı aklama, dün ittifak kurulan grupları veya kişileri yarın rejim düşmanı olarak hedef gösterme ve müthiş bir ideolojik propaganda sayesinde, gerçeğin ne olduğu hakkındaki algıları mutlak surette bulandırır. Örneğin, Orwell'in *1984*'te anlattığı kurmaca rejim dün dost olduğu ülkeye savaş ilan eder, dün savaştığı ülkeyle bugün müttefik olur, ancak kitleler bunu yadırgamaz; dünkü dostu yuhalayıp yeni müttefiki alkışlarlar. İşin ürkütücü yanı, Stalin döneminin

---

[1] Bunlar arasında en önemlileri Hannah Arendt, Anton Ciliga, Jean-Pierre Faye, Victor Klemperer, Alexandre Koyré, Claude Lefort, Czeslaw Milosz, Franz Neumann, Pierre Vidal-Naquet ve Leszek Kolakowski'dir.

SSCB'sinde ve Nazi Almanyası'nda buna benzer durumların gerçekten yaşanmış olmasıdır. Dünün gizli istihbarat şefi Yagoda'nın Moskova Duruşmaları'nda devrime ihanet suçuyla ölüme mahkûm edilmesi veya dünün sadık öncü kuvveti olan SA'nın bir gecede likide edilmesi gibi sayısız *tersyüz etme* ilişkisi, halkla parti arasındaki bağı koparmak yerine pekiştirme işlevi görmüştür.

Bunun nedenlerinden biri, kitlelerin söylenilen sözün veya yapılan işin mahiyetine değil, öndere veya partiye inanmasıdır. Totalitarizm bir devlet rejimi olmaktan çok parti rejimidir. Parti ise bir önder partisidir. Claude Lefort totaliter önder için "egokrat" terimini kullanır (Lefort, 1994: 167). Egokrat sadece partinin varlığının güvencesi değil, aynı zamanda "gerçek" ve "doğru" gibi normların da biricik ölçütüdür. Totaliter parti devletin tüm kurumlarını denetim altında tutar. Ancak diktatörlük ile totalitarizm arasında çok önemli bir fark vardır. Diktatörlük, halkı halka rağmen, yani iktidarda bulunan sivil veya askeri elitlerin zor kullanması yoluyla yönetmesiyse; totalitarizm toplumdaki her bireyi psikolojik olarak partiye bağlayan ve hatta partiye canı gönülden destek vermelerini sağlayan mekanizmalar icat edebilmiştir. Totalitarizm halk sayesinde ayakta durur. Kitleler önderle ve partiyle özdeşleşirler.

Totaliter yalanının bu denli inandırıcı olmasının bir diğer nedeni, "yeni toplum" inşa etme projesiyle olan ilişkisidir. Yoğun çalkantılara ve ideolojik kamplaşmaya maruz kalmış toplumlarda iktidara gelen vizyoner popülist siyasetçilerin toplum mühendisliği yoluyla büyük dönüşümler başlattığı dönemlerde eski doğrular yıkılmaya yüz tutar, sabit zeminler azalır, bunun yerine geçeceği vaat edilen yapılar ise henüz oluşmamıştır. Her şeyin hızla değiştiği böylesi dönemlerde tutunacak yegâne dal iktidarın kendidir zira toplumu tepeden inme yöntemlerle şekillendirme, gidişatı belirleme ve bir sonraki adımı öngörebilme gücü sadece ondadır. Tabii ki bu, her

geçiş döneminin totaliter olacağı anlamına gelmez, ancak totaliter rejimlerin geçiş dönemlerinde peyda olduklarını göz ardı etmemek gerekir.

Burada vurgulanması gereken bir nokta, totalitarizmin diğer rejim türlerinden farklı olmasının "yeni insan" yaratma vizyonu ile "kapalı cemaat" ya da "gizli örgüt" yapısının bir arada bulunmasıdır. Devlet içinde başka bir devlet (yani Türkiye'deki tabiriyle "derin" veya "paralel" devlet), kamuoyu tarafından bilinen kurumların arkasına gizlenerek iktidarı elinde tutar. Her kurumun bir gölge kurumu vardır. Kurumlara mensup olanlar bile kimin hangi halkaya dâhil olduğunu bilmezler. Alexandre Koyré'ye göre totaliter devlet formu "soğan kabuğu"na benzer: her katmanın içinde başka bir katman bulunur, yani devlet içinde başka bir devlet, iktidarı elinde tutar (Koyré, 1996: 34). Beher katman diğerlerinden gizlediği sırlar sayesinde kenetlenmiştir. Kurumlar birer vitrinden ibarettir, esas siyaset soğanın ortasındaki katmanlarca yürütülür. Her katman kendini "içeride" bilir; ancak daima daha içeride olan bir katman daha vardır. Katmanlar arasında herkes birbirine yalan söyler, gerçek aidiyetini gizler, kimse bir diğerinin hangi katmana ait olduğunu bilmez. En dış çeperlerde yer alan sıradan vatandaş hariç herkes partiyle ilişkisini daha fazla sırdaşlık iddiası üzerinden kurar. Totaliter toplumlarda komşunun komşuyu, hatta çocukların ebeveynleri gizli polise ihbar etmesinin ardındaki saiklerden biri partiye yakınlaşmaktır. Totaliter rejimlerde "yeni insan" işte böylesi bir öznelliğe sahiptir.

1984'te de gayet çarpıcı bir biçimde anlatıldığı üzere totaliter toplumlara egemen olan temel duygu güvensizliktir. Egokrat dışında hiç bir kişi veya merciye güven duyulmaz. Kitlelerin desteğiyle var olmayı sürdüren totaliter rejimler, bunu insanları yalnızlaştırarak iktidara kenetleme suretiyle başarırlar. Total tahakkümün sürebilmesi için daimi olarak yeni iç mihraklar üretilmelidir. Suçluyla suçsuzun ayırt edile-

memesi ve hatta suçlu-suçsuz kavramlarının içinin sürekli tersyüz etmeler yüzünden boşaltılması gerekmektedir. Arendt, suçsuzların cezalandırılmasının ne denli stratejik olduğunun altını önemle çizer. Almanya'da Yahudiler düzene karşı hiç bir muhalefette bulunmamalarına rağmen toplu halde imha edilmiştir. SSCB'de ise özellikle 1936-38'te binlerce bürokrat ve üst düzey devrimci "devlete karşı komplo kurmak", "dış mihraklarla işbirliği yapmak", "ekonomiyi sabote etmek" gibi büyük kısmı gerçek dışı olan suçlamalarla yargılanıp idam edilmiş veya Gulag Takımadaları'ndaki çalışma kamplarına yollanmıştır. Suçlamaların *fiktif* olması totaliter tahakküm açısından büyük önem taşır, zira toplumdaki her birey bir gün kendinin de gözaltına alınabileceği korkusunu daima yüreğinde taşımalıdır. Kendi suçsuzluğuna inanan bireylerin varlığı totaliter rejimler açısından son derece sakıncalıdır. Total tahakküm, bireyin kendi dahil kimseye güvenememesini gerektirir. Herkes rejim tarafından bir gün "harcanabileceğini" anlamalıdır. Başka bir deyişle, "komplocu" veya "darbeci" damgası her hangi birine vurulabilecek bir kılıf haline dönüşmelidir.

Totaliter rejimlerde bahsi geçen devlet terörü biçimlerinin; yıkım, katliam, zor yoluyla baskı, polis terörü gibi "geleneksel" yöntemlerden farklı olduğu aşikârdır. Tüm bunların bir de yoğun ideolojik propaganda eşliğinde uygulandığını da unutmamak gerekir. Totaliter propaganda iktidarı sadece abartılı bir şekilde övmek için kullanılmaz; birincil işlevi düşmanlık, nefret ve güvensizlik aşılamaktır. "Biz" ve "onlar" ayrımını mutlaklaştırır; "onlar"ı bizde olan tüm iyi özelliklerin tersi olarak kurar. Her bireyi rejim bekçiliğine çağırır; vatan sevgisini parti sevgisiyle, parti sevgisini de önder sevgisiyle eşleştirir.

Anlatılanların Türkiye'de birden çok izdüşümü olduğunu özellikle belirtmeye gerek yok sanırım. Tek parti döneminden darbe dönemlerine ve 1990'lardaki TSK vesayetine kadar totaliter rejimlerin farklı söylemsel öğelerinin sivil ve askeri yöneticiler tarafından kullanıldığı inkâr edilemez. Ancak kanımca hiç bir dönem, AKP'nin Gezi direnişi ve 17-25 Aralık 2013'ten beri Türkiye'de kurduğu düzen kadar totalitarizme yaklaşmamıştı.

Kısaca hatırlamak gerekirse 17-25 Aralık'ta iki kırılma oldu. Birincisi, halkın bir kısmına malum olan bazı öngörüler su yüzüne çıkarak gerçeklik statüsü kazandı. İkincisi, bu gerçeklik kazanıldığı anda yitirildi. Geçmişi yeniden anlamlandırmaya sebep veren zıt yönlü kırılmalar kuşkularımızı doğrularken, bildiğimizi sandığımız şeyler hakkında yepyeni şüpheler de doğurdu. Yolsuzluğundan örtülü ödeneklerine ve silah sevkiyatlarına kadar gayri-hukuki birçok pratiğin; JİTEM'inden Ergenekon'una, mafyasından cemaatine kadar birçok paralel yapılanmanın var olduğunu öyle veya böyle seziyorduk. Ergenekon, Balyoz ve KCK gibi toplu davalarda absürde varan "kanıt"lar kullanıldığı mutat kez dile gelmişti. Ancak bunların apaçık biçimde ortalara saçılması, zihinlerde netlik yerine bulanıklık yarattı, öyle ki görünür ve bilinir olanın gerçekten gerçek olup olmadığı tartışılır oldu.

Neden? Dershanelerin kapatılması meselesi, Gezi süreci, "penguen medya", Kabataş ve camide içki iddiaları, durdurulan MİT kamyonları, 17 Aralık ve 25 Aralık operasyonları, paralel devletin tasfiye edilmesi adı altında binlerce memurun görevden alınması, telekulak skandalları, HSYK ve internet sansürü yasaları, MİT yasa taslağı ve seçimler derken her şey çok hızlı bir değişim-dönüşüm çarkına girdi; sarsılmayan hemen hemen hiç bir zemin, tutunacak hiç bir dal kalmadı. Bu gelişmelerin her biri, "bu kadar ileri gidemezler, bu kadarını

da yapamazlar artık" cinsinden beklentileri yok ede ede vuku buldu. Yöneticilere ve yargıya güvenmeyenler sokakta adalet ararken "darbeci" oldular, suçsuzluklarını kanıtlayacak mecra bulamadılar. Polis şiddetine maruz kalanlar "terörist" ilan edildi. Savcıların silah sevk eden kamyonları durdurması "suçüstü" sayılmak yerine "suç" sayıldı. Telefon dinleyenlerin kendilerinin dinlendiği ortaya çıktı. Ergenekon, Balyoz ve KCK davalarında binlerce masum insanı yargısız tutuklu olarak cezaevlerinde çürümeye terk eden hâkim ve savcılar, paralel devlet operasyonlarının "kurbanı" oluverdiler. Buna kasetler, tapeler, karşılıklı suçlamalar, twitler, yoğun yandaşlık, algı operasyonları ve manipülatif demeçler de eklenince, "komplocular", "lobiciler", "İstiklal savaşı düşmanları" gibi birtakım gölge grup ve katmanların gerçekten var olabileceğine dair senaryolar pekişti.

Ancak belki de en önemlisi, bu genel şüphe ortamında hükümetin şeffaflık ve güven tesis edecek yerde, tek parti rejimi emelini güçlendirmesi oldu. Gayet konjonktürel sebeplerle hazırlandığı apaçık belli olan yasa tasarılarının art arda meclise getirilmesi, gerçeklerin ortaya çıkarılmasını sağlayacak yegâne araçların da halkın elinden alınacağının işaretiydi. Vekil sayısı itibariyle meclisin, parti aidiyeti itibariyle cumhurbaşkanının fiili olarak yürütme erki gibi davrandığı, medyanın bir telefonla hizaya getirildiği, hakim ve savcıların kanun yoluyla yürütmeye bağlandığı bir rejimde bağımsız, yani tarafgir olmayan hiç bir kurum ve kuruluş kalmadığı kanaati kuvvetlendi.

Bu gidişattan ürken kesim açısından AKP'nin seçim kazanması halinde bu durumun bir "rejim krizi" olmaktan hızla çıkarak, parti devletine doğru savrulması olasılığı daha sık gündeme getirilmeye başlandı. Öte yandan, kuşatılmışlık ve ihanet duyguları içinde olan AKP komplo teorileri üretimini canhıraş bir biçimde hızlandırdı. Aklıselime davet şöyle dursun, kamplaşma arttıkça ortak bir gerçeklik algısında buluşma

ihtimali de azaldı. Birinin kanıt dediğini diğeri reddetti; birinin yalanı diğerinin gerçeği haline geldi.

Pek çoğumuzun bildiği gibi, 7 Haziran 2015 genel seçimlerinden sonra ortalık iyice karıştı. Burada da bir değil iki kırılma yaşandı. Troller ve kimliği meçhul ihbarcılarca 17-25 Aralık'ta ortaya atılan iddialar en nihayetinde sadece algılara etki etmekteydi. 2015'in yaz aylarında vuku bulan gelişmeler ise birebir hayatlara dokunan ve siyaset sahnesini tamamıyla dönüştüren nitelikteydi. 7 Haziran ile 1 Kasım seçimleri arasındaki beş kısa ayda ilmek ilmek örülen ilişkiler bir anda koparıldı, tarih yeniden yazılmaya başlandı. İkinci kırılma olan 15 Temmuz darbe teşebbüsünde ise devlet içinde derin bir devletin alenen açığa çıkması, göz açıcı bir deneyim olmaktan ziyade olgulara olan arzunun hepten yitmesine sebep olan bir perdeye dönüştü. Gülen cemaati hedef alınarak başlatılan cadı avı, söylemsel anlamda toplumu kendine şeffaf kılmayı amaçlar iken, tam tersine siyaset sahnesine bir sis bulutunun çökmesine sebep oldu. Terörizm kavramı sınırsızca genişletildi, kanıt veya makul şüphe aranmadan tasfiye ve tutuklamalara gidildi. Dünün müttefikinin bugünün düşmanı haline gelmesi bilişsel tutarsızlığa yol açmadığı gibi, akademisyen, yazar ve gazetecilerin "terörist" haline gelivermesi de rahatsızlık yaratmadı.

Bu gelişmeler, Arendt'in totalitarizmin iki yapısal öğesi olduğunu iddia ettiği "ideoloji" ve "terör"ün Türkiye'de nasıl işlediğine de işaret eder. Totaliter rejimlerde hukuk yerini sürekli devinim yasalarına bırakmıştır. Bir gün geçmez ki yeni bir şiddet vakası olmasın, muhalifler tasfiye edilmesin, rejimin istikametini belirleyen yönergeler değişmesin, birileri vatan haini ilan edilmesin, kısacası, olağanlaşmayı engelleyecek türden baskı ve sindirme pratikleri uygulanmasın. İktidarın verdiği ölüm fermanları pozitif hukuk dolayımından geçmeye gerek olmadan anında uygulanır. İnsanlar arasında sağduyu ve hukuk aracılığıyla inşa edilen sınırlar ve olağan iletişim

kanalları yıkılır, bunların yerini Arendt'in tabiriyle tüm toplumu yekvücutmuşçasına kıstıran demir bir kelepçe alır. Her şey mümkün hale gelir; olağan dönemlerde en akla hayale sığmayacak senaryolar gerçekleşmeye başlar. Korkunun hükümranlığı sürse dahi ecele faydası olmaz. Korku insanları devlet şiddetinin kurbanı olmaktan kurtaramaz, zira iktidarın bir sonraki hamlesini bugünden kestirmek mümkün değildir. Propaganda aygıtları tarafından sürekli aşılanan ideoloji ise deneyim ile düşünce arasındaki bağı koparır. Temel bir kaide, örneğin "yalnızca Parti ile ve Parti aracılığıyla haklı olunabileceği" iddiası, kitleleri özgür düşünme yükünden kurtarır. Kısacası, 15 Temmuz darbesi sonrasında ilan edilen Olağanüstü Hâl uygulaması, Arendt'in anlattığı devinimsel öngörülemezliğin bir sıçrama kaydederek "norm" haline gelmesine olanak tanımıştır.

Post Olgusal Siyaset

1930 ila 40'ların totaliter deneyiminin 21. yüzyılda aynen tekrarlandığını iddia etmiyorum elbette ki. Totaliter rejimlerde hukuk tam anlamıyla kâğıt üzerinde kalmış ve belirleyiciliğini yitirmiş ise de, OHAL en nihayetinde hukuki dayanağı olan bir uygulamadır. Bu bağlamda Walter Benjamin'in ve ona referansla olağanüstü hal kuramını geliştiren Giorgio Agamben'in analizlerine bakmakta fayda olabilirdi elbette.[2] Ancak ben yeterince tartışılmış olan bu kavramsallaştırmadan ziyade başka bir yol izlemeyi önereceğim. Post-totaliter olarak tarifleyebileceğimiz durumu anlamak ve dün ile bugün arasında bağ kurmak için Michel Foucault'nun 1977-78 yıllarındaki Collège de France derslerinde ortaya attığı "güvenlik" kavramını yeniden düşünmemiz gerektiğini söyleyeceğim.

---

[2] Agamben'in Schmitt'ten ziyade Benjamin'den etkilendiği savı için bkz. Kotsko, 2009, s. 119-129.

Daha önce, başka bir mecrada yaptığım bir tartışmayı[3] burada tekrarlamak gerekirse, bu derslerde Foucault hukuk ve disiplin paradigmalarından farklı olarak "güvenlik" adını verdiği iktidar biçiminin riskten beslenerek uygulandığını iddia eder. Zira hem hukuka, hem de disipline ortak olan özellik, öznelerin kendi başlarına buyruk olmalarını engellemek, onları belli kalıplara sokmak, belli şekilde davranmalarını ve düşünmelerini sağlamaktır (Foucault, 2007: 71). İkisi de sınır çizer, özneler ve bedenler üzerinde denetim kurmayı hedefler. İkisi de riski sıfıra indirmek ister, "anomaliden" hoşlanmaz. Güvenlik ise disiplinin aksine, suni mekânlar inşa etmek ve nüfusu iktidarın gereksinimlerine göre yerleştirmekle sağlanamaz. Var olanı veri almak zorundadır. Amaç riski sıfıra indirmek değildir çünkü bu imkânsızdır. Güvenlik paradigmasındaki temel soru, zararlı olduğu varsayılan herhangi bir pratiğin toplumsal ve ekonomik olarak kabul edilir sınırlar dahiline nasıl alınabileceği, toplumun işleyişi için optimal bir ortalamaya nasıl çekilebileceğidir (2007: 5). O halde amaç, dolaşımı düzenlemek, iyi dolaşımı kötüsünden ayrıştırarak olasılıklar üzerinden iş yapmak ve optimumları güvence altına almaktır. Geleceğin bilinmezliğini hesaba katan bir strateji belirlenir, sayısız devingen öğe kümelenir, bunların yol açabileceği sayısız olay öngörülmeye çalışılır. Güvenlik paradigmasının özgül farkı buradadır. Örneğin disipliner iktidar bir ideal davranış modeli tahayyülü üzerinden norm belirlemekle başlar ve bireyleri buna uyumlu hale getirmeye çalışır. Güvenlik ise normalliği hesap etmekle başlar, yani istatistiksel eğriler çıkarır, "norm"u ise bundan sonra belirler.

Burada önemle vurgulanması gereken nokta, bir gücü diğer bir güçle dengeleme teknisyenliğinin, nüfusun belirli bir kısmını gözden çıkarmayı da gerektirmesidir. Güvenlik, anomalileri yadsımaz; bilakis, işleyebilmesi için anomaliye ihtiyaç

---

[3] Bkz. Gambetti, 2012, s. 21-38.

duyar. Nüfusun bir kısmı "harcanabilir" olmalıdır. Başka bir deyişle, güvenlik esas itibariyle bir güvencesizleştirme rejimidir; düzenlenebilir bedenler yerine harcanabilir, yok edilebilir bedenler ister. Önceki ders notlarında harcanabilirliği ırkçılık ve faşizm ile ilişkilendiren Foucault, bir yıl sonra liberalizmle ilişkilendirmektedir. Bu geçiş düşündürücü olmakla beraber, şaşırtıcı değil, aksine oldukça uzak görüşlüdür. Küçük balığın büyük tarafından yutulması, rekabete dayanamayanların iflas etmesi, güçsüz olanın sömürülmesi anomali değil, liberal ekonomik zihniyetin "normalidir".

Bu analizde altını çizmek istediğim fikir şudur: iktidarın temel nesnesi "yaşam" olduğu, yani iktidar biyopolitikleştiği andan itibaren, iktidar ile nesne arasındaki ayrım da muğlâklaşır. İktidar, nesnesi olan yaşama içkin devinimden ayırt edilemez. Güvenlik paradigması toplumsal alanı öyle bir şekilde yeniden yapılandırır ki hukuk gereksiz hale gelir – daha doğrusu, başka yasalar tarafından iç edilir. Bunlar arasında arz-talep yasaları, demografik yasalar, neoliberal birikim sürecinin yaratıcı yıkım yasaları vardır.

O halde Foucault'nun analizi, "hukukun kökeni" sorusuna farklı bir yanıt aramamızı gerektirir. Bu soruyu Benjamin ve Agamben her biri kendi perspektifinden olmak üzere sormuş ve hukukun örtük (mistik) kaynağının şiddet olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Benjamin'e göre hukuk, yasa koyucu şiddetin ürünüdür; sürekliliğini ise yasa koruyucu şiddete borçludur (Benjamin, 2007). Agamben bu perspektifi genişleterek, yasa koyucuyu (yani egemeni) tanımlayan edimin "istisna haline karar vermek" olduğunu savunur (Agamben, 1998). Olağanüstü hal ilan etmek, hukuku askıya almak, hatta darbe yapmak yasa koyucu şiddete içkindir.[4] Başka deyişle, egemen sadece hukuk ile hukuksuzluk arasındaki sınırı belir-

[4] Bu bağlamda bkz. Bezci, 2013: http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/492/yasa-siddet-ve-darbe

leyen değil, bu sınırı kaldıracak ve değiştirecek kadar hukuk üstü konumda olandır. Benjamin polis şiddetinde yasa koyma ve yasa koruma işlevlerinin belirsizleştiğini gösterir. Agamben ise belirsizliği Foucault'nun biyopolitik iktidar paradigmasına, yani modern çağda her bireyin yaşam ve ölüm hakkında hüküm verebilmesine bağlar.

Ancak yukarıda anlattığım güvenlik paradigması kanımca başka bir yere işaret etmekte, içkincilik (*immanentism*) hukukun kaynağı olabilir mi sorusunu sormamızı gerektirmektedir. Hukuk ile toplumun varoluş halleri örtüşüyorsa, aralarında kurulacak nedensellik ilişkisi ne olabilir? Diğer bir deyişle soru OHAL'in neden gerekli olduğudur. Benjamin ve Agamben gibi biz de modern çağda olağanüstü halin bir kural olduğunu varsayacak olsak bile, OHAL'in "olağan hale gelmiş olağanüstü hal koşullarına istisna" mı teşkil etmekte olduğu sorusu baki kalacaktır.

Kanımca çıkışsızlık tam da soruları bu şekilde sormaktan kaynaklanıyor. Hukuki üstünlük, hukuk dışılık, yasa koyuculuk ve koruyuculuk kavramları esas itibariyle "hukuk" paradigmasından türerler, yani hukuku varsayarlar. Oysa Foucaultcu perspektiften bakıldığında, güvenlik paradigması cürüm ve suç kavramlarını hukuk veya toplumsal sözleşme temelinden çıkarıp biyopolitik/güvenlikçi bir tanıma evriltir. Burada "olağanüstü" bir halin söz konusu olmadığı, zira her tür halin "eşyanın doğası"ndan türediğini görmek gerekir. Hukuk temelli suç kategorisine göre suçlu, toplumsal sözleşmeye (yani egemenin Anayasası ve yasalarına) uymayan veya bunu ihlal edendir. Güvenlikçi paradigmaya göreyse salt var olmalarından veya günlük pratiklerinden dolayı bazı bireyler "toplum düşmanları" haline gelebilirler. Bunlar korunması hedeflenen nüfusun yaşam alanlarını düzenleyen "doğal" yasaların işleyişini aksatanlardır. Herhangi bir cürüm tanımına gerek dahi yoktur. Cürüm bir olguya gönderme yapmaz, bir varoluş halini tanımlar.

Peki ama korunması hedeflenen nüfus neye göre belirlenir? İktidarın güvence altına almayı seçtiği nüfus veya değerler de dalgalanmalara ve değişimlere tabidir. Dünün müttefikleri bugünün düşmanları haline gelebilir. Değerlerin tersine çevrilmesi (ki burada Nietzscheci anlamda dönüştürülmesinden bahsetmiyorum) günümüz popülist söylemlerinin en belirgin özelliklerindendir. Bunun nedeni hukukun sınır (*finis*) olmaktan çıkıp, hem irade, hem arzu, hem de istek anlamına gelen *voluntas*'a dönüşmesidir. Hukuk temel oluşturmak yerine bilinmez kılar. Güvenlik, faydacılık anlayışına uygun olarak, bireylerin arzularını yönetme mekanizmasıdır: "Arzu bireyin kendi çıkarları peşinde koşmasıdır... Arzuların birbirleriyle etkileşimi aracılığıyla kolektif bir çıkar üretilmesi, nüfusun doğallığının ve bunu yönetecek araçların olası suniliğinin ayırt edici özelliğidir" (Foucault, 2007: 73).

Popülist liderler *voluntas*'ı "toplumun gerçek arzusu" olarak sunarlar ve bir anlamda kendilerini ifşa etmiş olurlar, zira *voluntas* önceden belirlenmiş norm ve prensiplerden değil, "olayların gidişatından" türetilir. Siyasal erk, baskılanmamış kolektif libidoları teminat altına alan ve riskleri toplumun "harcanabilir" kesimleri arasında paylaştıran bir merciye dönüşür. Mantık şöyle işler: siyasal erk açısından bakıldığında, eğer birileri "halk" tarafından linçe uğradıysa, o halde onlar "milli hassasiyetleri" rencide etmiş olmalıdırlar. Toplum açısından bakıldığında ise, eğer birileri siyasal erk tarafından tutuklandıysa, o halde onlar "hain"dirler, zira "halk" ile siyasi erk örtüşmektedir. Böylesi bir içkinlik, olgulara duyulan arzuyu azaltır ve fantazmatik toplumsal temsilleri işlevsel edimselliklere dönüştürür. Bunlara karşı mukavemet göstermek, hukuku ihlal etmek ile eşdeğerdir.

Bu açıdan bakıldığında siyasal iktidar (Agamben'in "egemeni") bazı yaşamsal eğilimleri düzenleyen ve gerekli olduğunda hızlandıran ara yüzdür. Kaldı ki böylesi bir güce haiz olan yegâne merci devlet aygıtı değildir. Foucault'nun

tasvir ettiği dönüşümün neoliberalizm terimiyle ifade edilen kapitalist birikim sürecine denk geldiği barizdir. Özelleştirme ve neoliberal sermaye birikimi çağında devletin görevlerinin özel sektöre devredilmiş olması ile toplumun devletleşmesi el ele yürür. Devletle sivil toplum arasındaki mesafe neoliberalizmle birlikte daralmıştır.

Yalanın Yeni Sureti

Peki, tüm bunlar yalanı nasıl etkiler? Eğer gerek ulusal, gerekse uluslararası hukuk yerini nüfus kitlelerinin yaşamsal eğrilerinin güvence altına alınması paradigmasına bırakırsa, "hak sahibi özne" anlayışı da yerini farklı bir öznelliğe bırakacaktır. Neoliberal özne kimdir veya nasıl bir öznelliğe sahiptir sorusu da bu bağlamda önem kazanır.

Güvenlik kuramcısı Jeff Huysmans'a göre "düşman" ile "yabancı" arasındaki fark bu açıdan önemlidir (Huysmans, 1998: 241). Düşman figürü, güvenliği tesis etme işlevini yerine getirmeyi taahhüt eden devlet tarafından belirlenir. Oysa "yabancı" müphem bir figürdür, dışarıdan birisidir, bizimle aynı dili konuşmaz, aynı hukuku paylaşmaz. Kimliksizdir ve yahut kimliği henüz belirlenmemiştir. Bu anlamda "yabancı" modern devletin düzenleyici faaliyetini sarsar. Tehdit algısını genelleştirir ve tüm sorunların birer "güvenlik" sorunu olarak kodlanmasını sağlar. Yabancı olmak demek, topluma (ve hukuka) yön veren "normallik" eğrilerinin dışında olmak, bunları doğru okuyamamak, bunların önünde engel teşkil etmek veya bunlarla aynı yönde akamamak demektir. Siyaset bir ara yüz ise, siyasetin (yani egemenin) işlevi kabul edilebilir sapmalar alanının dışında kalanları cezalandırılmak veya ölüme terk etmek yoluyla toplumsal optimumları güvence altına almaktır. Bunun tersi de geçerlidir: optimumların içinde yer alanlar "halk" veya "millet" olarak kodlanırlar. Bu kesimler hukukun savunulması ve "normalliğin"

korunması görevini devletten devralır ve dokunulmazlıktan yararlanırlar. Toplum bekçiliği, mahalle baskısı, fiziksel veya sanal linç kampanyaları bir tür "sivil devlet" oluşumudur.[5] Tuhaf bir "memur-vatandaş" öznelliğinin doğuşuna işaret ederler.

Toplum bekçilerinin "hukuku tesis etme hali" yeni bir diyalektiğe işaret eder. Devlet, "özel hukuk ve toplumsal şiddeti hiç de mistik olmayan bir biçimde temellük ederek" (Das ve Poole, 2004: 14) her gün yeniden inşa eder; toplumsal şiddet de yasal suç ve ceza kategorilerini hiç de mistik olmayan bir şekilde temellük ederek kendini ve devleti her gün yeniden kurar. Şiddet hukukun örtük kaynağı olmaktan çıkar, açıkça sahiplenilen bir değer haline gelir.[6] Yalan ise yaşama ve siyasi erke içkin devinimleri düzenlemenin en temel araçlarından biridir.

Bunu kısaca açmak için finans piyasasını örnek alalım. Finansal anlamda kar, vadeli değer olarak satın alınan risklerin toplamından ibarettir. Yatırımcı spekülatif anlamda bir kumar oynar: bugün cebinden çıkardığı paranın gelecekte kar eklenerek kendine döneceğini varsayar. Ancak hiçbir konvansiyon veya irade finansal karın nasıl ve ne zaman gerçekleşeceğini tam olarak belirleyemez. Çok karmaşık algoritmalar bile yatırımların gelecekteki sonuçlarını kesin bir biçimde hesaplayamamaktadır. Bu yüzden de finansal riskler "teminat altına" alınır veya menkulleştirilir. Bunun yöntemlerinden biri borçları dolaşıma sokmaktır. Borcun ödenmeme riskine karşı

---

[5] Bu konudaki detaylı bir çalışmam için bkz. "Linç girişimleri, neoliberalizm ve güvenlik devleti", *Toplum ve Bilim*, No. 109, Yaz 2007, s. 7-34.

[6] ABD'de Donald Trump'ın seçim kampanyası sırasında dile gelen ırkçı, seksist ve aşağılayıcı söylemler bu tuhaf diyalektiğe örnek teşkil etmektedir. Trump "sıradan halkı" temsil ettiğini iddia etmekte, onun seçmenleri ise kendi özel yaşam alanlarını düzenlerken zaten uygulamakta oldukları ayrımcılığın (örn. siyahlara ev kiralamamak, onları işe almamak gibi) siyasal alanı düzenleyecek ilkeye dönüşmesi karşısındaki memnuniyetlerini oy şeklinde ifade etmektedirler.

geliştirilen türev ürünler veya yardımcı teminatların dahi türevleri alınır, öyle ki zincirin tam olarak nasıl eklemlendiğini kimse bilemez hale gelir. Başlangıçta varsayılan kar potansiyeldir – *sahip* olunmayan ama spekülasyon sayesinde *aktive* edilen bir güçtür. Bu, finansal edimlerin gerçek nesneler olmaksızın iş görebildiklerine işaret eder. Borsada aracılar "Satın alıyorum!" diye bağırdıklarında esas itibariyle hiç bir şey almamaktadırlar, zira ortada ne para, ne de elle tutulur bir ürün vardır. Satın alınan "şey" belirsiz bir geleceğe işaret eden sayısal bir figürdür. Ancak bu finansal sistemin gücünü azaltmaz; aksine, sistemin tamamı böyle işlemektedir.

Burada sormamız gereken soru, sorumluluk ve dürüstlük kavramlarına bu koşullar altında ne olduğudur. Türev ürünlerin hangilerini alenen yalan sayabiliriz? Finansal balonlardan kim sorumludur tam olarak? Sorun totalitarizmde olduğu gibi yalanın evrenselleşmiş olmasıdır, ancak gizli örgüt yapısı yerini serbest piyasa koşullarının işleyişine bırakmıştır. Söz konusu olan devlet terörü değildir, ancak nüfusun bir kısmı buna rağmen iflasa veya toplumsal ölüme terk edilir. Bunun sorumluluğu ise kimseye ait değildir.

Toparlamak gerekirse, totalitarizm ile post olgusal neoliberal toplumlar arasındaki yapısal benzerlikler, yalanın evrenselleştiği oranda teşhis edilemez hale gelmesi temel alındığında daha bariz hale gelmektedir. Türkiye gibi hem totaliterleşen, hem de neoliberal toplumsallığa doğru hızla savrulan bir ülkede, "gerçek" ve yalanın tanımları da, suç kategorisi de iktidarın konjonktürel hedeflerine göre her daim değişebilmektedir. Rejim gücünü olgulara veya doğrulara bağlı kalmadan koruyabilmekte, ölüm fermanları pozitif hukukun dolayımı olmadan ifa edilebilmektedir.

Tüm bunlardan çıkarılacak sonuç, yalanların afişe edilmesinin fazla bir işlevi olmayacağıdır ne yazık ki. Farklı bir toplumsallık kurulmadıkça totaliter eğilimler sürecek, bunların bertaraf edildiği anlarda ise post-olgusal siyaset devreye

girecektir. Tek parti yönetimlerinin ve popülist egokratların önüne geçmek, bu döngüden çıkış için elzem olsa da, neoliberal kapitalist birikim sürecine alternatif ekonomiler geliştirmedikçe ve katılımcı siyaset biçimleri inşa etmedikçe güpegündüz yalan söylenmesine mani olmak mümkün olmayacak.

Kaynakça

Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.

Arendt, Hannah (1958), *Origins of Totalitarianism*, New York: Meridian Books.

Augustinus (1948), "Le mensonge" (çev. G. Combès), *Oeuvres 1ère série, t.II: Problèmes moraux* içinde, Paris: Desclée de Brouwer.

Benjamin, Walter (2007), "Critique of Violence", *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, New York: Schoken Books, 2007.

Bezci, Egemen B. (2013), "Yasa, Şiddet ve Darbe", *Birikim*, 15 Ağustos 2013: tarihinde http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/492/yasa-siddet-ve-darbe adresinde alındı.

Das, Veena ve Poole, Deborah (2004), "State and Its Margins: Comparative Ethnographies" , V. Das ve D. Poole (der.), *Anthropology in the Margins of the State* içinde, New Mexico: School of American Research Press; Oxford: James Currey.

Faye, Jean-Pierre (1972), *Théorie du récit. Introduction aux "Langages totalitaires"*, Paris: Hermann.

Foucault, Michel (2007), *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-78*, Hampshire/New York: Palgrave Macmillan.

Gambetti, Zeynep (2007), "Linç girişimleri, neo-liberalizm ve güvenlik devleti", *Toplum ve Bilim*, No. 109, Yaz.

Gambetti, Zeynep (2012), "Foucault'dan Agamben'e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Dair Bir Yanıt Denemesi", *Cogito* No. 70-71 (Michel Foucault Özel Sayısı), Yaz.

Huysmans, Jeff (1998), "Security! What Do You Mean? From Concept to Thick Signifier," *European Journal of International Relations (4)*.

Kant, Immanuel (1958), *Anthropologie du point de vue pragmatique* (çev. P. Jalabert), *Oeuvres philosophiques* içinde, III. Cilt, Paris: Gallimard.

Kotsko, Adam (2009), "On Agamben's Use of Benjamin's 'Critique of Violence'", *Telos* 145 (1).

Koyré, Alexander (1996), *Réflexions sur le mensonge*, Paris: Allia.

Lefort, Claude (1994), *l'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris: Fayard.

Kuyruklu Yalanlara Karşı Hakikati Söylemek

Ulusal Arşiv ve Yalan

Barış Kılıçbay

"Hakikat nedir? Seyyar bir metaforlar, metonimiler ve insanbiçimcilikler ordusu..."
(Nietzsche, 1873)

"Kaybın nesnesi insanların bedenlerinin üzerine yazılmıştır."
(Bhabha, 1994: 165)

Ölümle ve arkadaşımın ölümüyle doğrudan bir ilişki kurmanın güçlüğü (ya da imkânsızlığı), bunlarla metonimik bir ilişki kurarak hem kendi yasımı hem de daha geniş anlamda yası ve yasın tutulabilirliği/tutulamazlığını bu kitabın ve dolayısıyla bu yazının da ana konusu olan yalan ile bağlantılı olarak anlatılandırmaya yönlendirdi beni. Ölüm, yas ve yalan. Ölümün kendisinin bize ne söyleyebileceğini bilmiyorum, ama Derrida'nın da yazdığı gibi yas deneyimi hakkında düşünmemiz için bir şey sunuyor (Derrida, 1989). Bir arkadaşın ölümü, onun hatırası ve bir hatıra kitabı... Hatıranın olabilmesi için hafıza gerektiği ölçüde, bunlar birbirinden ayrılamayacak kadar aynı şeylerse, yası yazamaya bir hafıza retoriği denilebilir. Konuralp'in hatırasına adanmış bu kitapta ve bu yazıda Konuralp'in hatırası üzerine değil, kendi yasımla doğrudan

bir ilişki kuramayacağım için, hatıra/hafıza ve yas kavramlarının etrafında dolaşarak ölüm ve yas üzerine düşünebilmek ve yazabilmenin aslında kendi yaslarımla ve melankolimle mümkün olabileceğini düşünüyorum. Dolayısıyla yası dile dökme denemesi olarak bu yazıda temsile gelmeyen, üzerine konuşul(a)mayan ve hayaletvari olanın üzerine düşünme amacındayım. Yazının epigrafında Nietzche'nin sorusunu şöyle değiştirebilirim: Hatıra/hafıza nedir? Bir dizi seyyar metafor ve metonimi. Kendi yasımı diğer yaslarla, diğerlerinin yaslarıyla, diğerlerinin sandığım ama benim olan yaslarla anlatılandırabiliyorum. Ne ölüme, ne daha genel anlamda kayba ne de yasa doğrudan yaklaşmanın, onları temsil etmenin mümkün olmadığını düşünüyorum. Metaforlar, metonimiler, benzetmeler, insansılaştırmalar, ifade edilebilir hale getirmeler, kendi kayıplarımızı içselleştirmek ve onları tanı(mla)yabilmek için elimizin altında tuttuğumuz ve bizi oyalayan yardımcılar. O halde arşiv *şu an* hakkında ne söylüyor olabilir? Bu soruya yanıtlar aramayı, bu yazının motifleri olan yalan, unutma, hafıza, kayıp, yas ve ulus arasındaki bitimsiz ilişkilere, bilhassa Ermeni Soykırımı ve soykırım inkârı ile olana, "acı ekonomisi" ve "acı siyaseti" adını vermeyi uygun bulduğum çağdaş bir *söylen*[1] dolayımıyla deneyeceğim. Yalanı tasavvur etmek, onu incelemeyi denediğimiz andan itibaren elimizden kayıp gittiğini kabul etmekle başlıyor. "Yalan nedir?" sorusu hakikatin epistemolojisi hakkında düşünmeyi de gerektiriyor. Bu yazının kendine çizdiği sınır da hem yalanı çözümleme projesinin devasalığı, hem de yalanı verili kabul etmek yerine kendine sürekli başka formlar bulan bir akışkanlık olarak almayı tercih etmem ile belirleniyor. Yalanı bir semptom, hayaletin görüntüsü, hakikatin hakikiliğinin ironisi

[1] Söylem yerine söylen kelimesini kullanmamı önerdiği için Ayşe Çavdar'a teşekkür ederim.

olarak görüyorum ve ona ne büyük bir güç ne de sabitlik atfetmek istiyorum.

Melankoli, Unutuş, Arşiv

Freud'a göre yas kişinin kendinden ayrı ve belirgin nitelikleriyle sevdiği bir nesnenin kaybıyla ortaya çıkar. Bu *Trauerarbeit* (yas işi/görevi/çalışması) sürecinin sonunda ego özgürleşir ve başka sevgi nesneleri üzerine yoğunlaşabilir. Melankolide ise kayıp egoda farklı bir biçimde işlenir, özne ile nesne arasındaki ilişki müphemleşir ve kayıp nesne hem sevilen hem de nefret edilen, dolayısıyla nefretin bir öz-nefrete dönüştüğü, dışsallaştırılamadığı bir hal alır. Freud'un yazdığı gibi, "yas esnasında sefil ve boş hale gelen dünyadır; melankolide ise egonun ta kendisi" (1960: 246). Freud daha sonraki çalışmalarında, özellikle "Ego ve Id"de, melankoliyi yalnızca belli kimselerin kayıp nesneyle ilişkilerini sağlıklı bir biçimde düzenleyip yas yoluyla ondan bağını koparamayıp onunla özdeşleşmesi değil, çeşitli şekillerde herkeste rastladığımız bir ego yapıntısı olarak da tanımlar. İlk başta birbirinden bariz bir biçimde ayırdığı yas ile melankolinin, sonraki eserlerinde daha muğlâk sınırlara sahip olabileceğini iddia eder. Egonun kayıp nesne ile özdeşleşmesini, onu içerimlemesini kaybın ıstırabıyla mücadele eden kişinin kaybı narsistik bir biçimde süblime etmesi olarak görmek mümkündür.

Freud'un yas ve melankoli kuramını yeniden okuyan Nicolas Abraham ve Maria Torok, başarılı bir yasın kayıp kişinin/nesnenin içyansıtımı (introjection) iken, melankoliye yol açan içealım/özümseme (incorporation) ben'in içinde belirgin ve ayrı bir kişinin tutulması ve onun yabancı kalması anlamına gelir ve patolojiktir, içyansıtım ise içerimlenen kayıp kişiye karşı geliştirilen bir sevgi ilişkisinin sonucunda ortaya çıkar, yani aslında kaybı tanıma/kayıp nesneyle bir ilişkiye geçme biçimidir (Abraham ve Torok, 1994). Derrida'ya göre ise Ab-

raham ve Torok'un patolojik olarak tanımladığı içealım diğer kişinin ötekiliğine daha saygılı bir özdeşleşim biçimidir, çünkü diğerinin tamamen asimile edilmediği, bir farklılığın hala korunduğu bir momenttir. Normal kabul edilen özdeşleşim ise Derrida'ya göre ötekini metaforik olarak yamyamca bir yutma halidir (Derrida, 1985: 57-58). Yazma ediminin de parçalarından biri olarak kabul edilebileceği bir yas çalışmasının içyansıtım ile içealım arasındaki çatışmayı azaltarak müteveffa ötekiyle kurulacak ilişkiyi ne tamamıyla ötekileştirme ne de bir aşk nesnesi olarak içerimlemeyle sonuçlanması gereken bir yas sürecinin hatlarını çizebileceğini düşünüyorum.

Saklayan/muhafaza eden anlamına gelen hafıza, kelimenin etimolojisinden itibaren neyin muhafaza edilip neyin edilmeyeceğine dair bir "seçme" işlemiyle karşı karşıya olduğumuzu anlatıyor. Ancak Freud'un *Psikanalize Giriş Dersleri*'nde (Freud, 1999) ve birçok vaka inceleme incelemesinde (örneğin "Dora" ya da "Kurt Adam") doğru ve yanlış ikiliği üzerinden çözümlediği gibi bilinç düzlemindeki hafıza, kişinin yaşadığı olayların bilinçdışında yeniden inşa edilmiş tezahürleri olabilmektedir. Bastırılan bazı hatıralar "fantezi" olarak hafızaya dönüşmektedir.

Kanımca kayıp ile hafıza arasındaki ilişkiyi takip edebilmemiz için en uygun kavramlardan biri olan arşiv geçmişle insanın kurduğu ilişkiyi, geçmişle kurulan duygusal ve maddi bağın nasıl işlediğini ve bunun zamansallığını çözümleyebilmemiz için bize bir yol öneriyor.

Derrida'ya göre arşiv kayıptan, kaybetmekten duyulan endişenin bir sonucudur, bu anlamda arşivin amacı kaybedileceği düşünüleni korumaktır: "arşiv, belleğin ilksel ve yapısal çöküşünün olduğu yerde kendine yer bulur" (1995: 11).[2] Kay-

[2] Derrida'nın kitabının benim de yararlandığım İngilizce çevirisi "Archive Fever" adıyla yayımlandı. Başlığı Fransızca özgün karşılığı olan "Le Mal d'Archive" ile karşılaştırarak arşiv ateşi olarak değil, arşiv hastalığı olarak çevirmeyi daha uygun buluyorum.

bın bir olasılık olarak önlenmeye çalışılması, yani kaybın – aslında tam olarak neyin kaybedildiği bilinmeden- korunmaya, saklanmaya çalışılması elbette melankolik bir süreçtir aynı zamanda. Arşiv hafızanın kaydı ve kayıt olarak hafızadır. Arşiv birleştirme, özdeşleştirme, sınıflandırma işlevlerini Derrida'nın çok geniş bir anlamda kullandığı bir emanet gücüyle ve göstergeleri bir araya getirerek yapar. Bu emanet işlemi ideal bir düzenlemeyle bütün ögelerin tek bir bütün haline geldiği bir sistemle çalışır ve arşivde bir kopukluk, heterojenlik bulunmaz. Ancak Derrida diğer birçok eserinde de gördüğümüz bir çözümlemeyle, yalnız birleştirme ve homojenleştirme üzerine dayalı bir okuma değil, bunun dışarıda bıraktıklarını da hesaba katarak arşivin bir tekrar tekniği ve aynı zamanda bir dışarısallık olduğunu savlar. "İçeri" alınanı tanımlıyor olsa da "dışarısı" olmadan arşiv de olamaz.

Derrida ölüm dürtüsünün sessiz bir dürtü olduğunu yazar (1995: 11). Her zaman işlemeye devam eder, ancak kendisine ait bir arşiv tesis etmez, tam tersine arşivi yıkmak için çalışır, bunu yapmaktaki amacı ise kendi izlerini de silebilmektir, dolayısıyla ölüm dürtüsü anarşik ve anarşiviktir (ya da Derrida'nın deyimiyle "arşiviolitik"). Bunun anlamı, ölüm dürtüsünün kendini gizleme konusundaki başarısının insan tarihinde her zaman başka bir biçimde, başka bir maskeyle ortaya çıkmış olmasıyla sonuçlanması demektir. Ölüm dürtüsü hiçbir zaman kendisine ait anıtlar bırakmaz. Bunun yerine miras olarak kendi erotik *simülakrum*unu bırakır (12). Freud'un tanımına göre bir agresyon ve yıkma dürtüsü olarak ölüm dürtüsü böylelikle yalnızca unutuşu, hafıza kaybını, hafızanın/hatıranın yok olmasını beraberinde getirmez, aynı zamanda hafızanın bir *anamnesis* (hatırlama) ve *mneme* (kalıcı hatıra) olarak ortadan kalkmasına sebep olur ve aslında belleğe kazınamayacak olan şeyi arşivin içinde yok ederek belleğin yapısal çöküşünde kendine yer bulur. Arşivin en hazır anlamıyla geçmişle, tarihle, belgeyle ve bunların hepsini içinde

kapsayan hafızayla ilgisi olduğu akla gelir. Derrida'ya göre bunların hepsi de olabilir, ancak arşivin meselesi bir geçmiş meselesi değildir. Bir gelecek meselesi, bir gelecek vaadi ve sorumluluğudur (36). Eğer arşivin anlamına erişmek istersek bu gelecek bir zamanda olabilecektir.

Bhabha'nın *The Location of Culture* başlıklı kitabının önsözünde bahsettiği ve eleştirmenin farkına varması ve sorumluluğunu alması gerektiğini öne sürdüğü "günümüze musallat olan konuşulmamış, temsil edilmemiş geçmişler"in (Bhabha 1994: 12), arşivin günümüz ile kurduğu ilişkinin ya da daha ziyade şimdinin arşiv üzerinden anlamlandırılmasının ve anlatılandırılmasının üzerine bir tefekkür imkânı sunabileceğini düşünüyorum. Arşiv eğer Derrida'nın iddia ettiği gibi gelecekle ilgiliyse, uçucu ve hayaletler tarafından ele geçirilmiş şimdiyle de ilgilidir. Hayalet ne mevcut, ne de namevcuttur, ne görünürdür, ne de görünmez. Hayalet bize bir şeyin kayıp olduğunu, ya da görünmez hale geldiğini anımsatır (Gordon 1997: 8). Avery Gordon'a göre hayalet kayıp olanın bir semptomudur; "yalnızca kendine değil, aynı zamanda temsil ettiği şeye de göndermede bulunur" (63). Gordon'un hayalet kavramı geçmişin maddi pratikler ve psişede aynı zamanda hem gizli-saklı hem mevcut, hem görünür hem de görünmez olduğunu anlatır, benzer bir biçimde arşiv de -belki de hayaletten bile daha az görünür olarak- kendinden ziyade bir şeyin kayıplığını ima eder. Arşivin geçmişle şimdide kurduğu melankolik bağ onun politik niteliğini belirtirken yukarıda da bahsettiğim gibi, tutarlı bir bütün içerisinde anlamlandırma pratiklerini düzenleme dürtüsüyle şekillenen ideal yapısı, aslında en baştan bu bütünlük idealini ortadan kaldıran bir hale bürünür. Homojen ulus idealinin ya da başka bir deyişle ulusal arşivin dışarıda bıraktığı, unuttuğu/unutturduğu ya da altını oymaya uğraştığı heterojenlik Bhabha'nın da yazdığı gibi hem günümüze musallat olmakta hem de arşiv idealini müphemleştirmektedir. Derrida "arşivin, hatta hafızanın

denetimi olmadan siyasi iktidar olmaz" (1995: 4n1) diye başladığı savında Sonia Combe'un bir çalışmasına gönderme yaparak "bastırılmış arşiv"in devletin tarihçinin üzerindeki iktidarı olarak tanımlanabilecek momentleri hatırlatır. Arşiv-devlet (söylemi) ilişkisi Derrida'nın terimiyle bir "ataarşiv" (*patriarchive*) yaratır. Buradan yola çıkarak ulusal arşivin bir ataarşiv olduğunu düşünebiliriz. Arşivin, Benedict Anderson'un (1995) ve özellikle de Ernest Gellner'in (2008) çözümlemelerine dayanarak, ulusal aidiyet anlatısının fazlalıklardan kurtularak heterojen bir yığından muntazam bir parça yaratmaya çalıştığını iddia edersek, bu anlatının nasıl ortaya çıktığına bakmamız gerekecektir.

Arşiv Benedict Anderson'ın ulusun "hayalî cemaati" (Anderson, 1983) olarak adlandırdığı zamansallıkla benzerlikler taşır. Ulusal arşiv, Anderson'un kavrayışından farklı olarak zamansal bir heterojenlik ile parçalanmış ve Homi Bhabha'nın adlandırmasıyla modernitenin "ayırıcı" (*disjunctive*) ve bağdaşmaz (*incommensurable*) zamansallıklarıyla işaretlenmiştir. Öznenin ulusu içerimlediği, ulus ile özdeşleşme kurduğu melankolik süreç, ulusal aidiyetin yapı taşlarından biri olsa da, öznenin ulusal arşive geçişinin dayattığı hatırlama ve unutuşun yükünün tikel niteliği aslında bir yandan da tarihsel olarak değişkendir. Örneğin Ernest Renan "Ulus Nedir?" başlıklı ünlü eserinde her Fransız millî öznenin unutmakla yükümlü olduğu travmanın Saint-Barthélemy Katliamı olduğunu yazar (Renan, 1990). Renan'a göre ulus yalnızca bir dizi hatıranın ortak bir mirası değil, aynı zamanda bir unutuş ekonomisinin titizce sürdürülmesi üzerine inşa edilir ve ayakta tutulur. Ne bu unutuş, ne de belleğin silinmesindeki şiddet, tıpkı melankolik özdeşleşmede olduğu gibi nihai olarak yadsınmaya olanak tanımaz. Ulusun temelinde yatan melankoli, ulusu oluşturanların bu temeldeki kaybı kabullenip, ifade edip yasını hiçbir zaman tutamamasından kaynaklanır. Ulus pozitif bir varlık ontolojisine dayanmaktan ziyade, ilksel bir yokluk ve ye-

rinden edilmişlik duyularının arşivlenmiş ve bilinçdışına taşınmış tekinsiz etkisi altındadır. Dolayısıyla ulus homojen bir zamanda değil, Bhabha'nın yazdıklarını takip ederek iddia edebileceğimiz gibi, farklı zamansallıklarda mevcut olan bir araya gelmelerin metonimik manzarasının yansımalarında ortaya çıkmıştır. Anderson unutmuş olmaya ("zaten unutmuş olmak zorunda olmak", 1995: 221) yaptığı vurguya rağmen unutuşu hatırlamanın ilksel bir işlevi olarak görme eğilimindedir. O halde bu "ilksel unutuş"u nasıl kavramsallaştırabiliriz? Bhabha'nın bu yazının epigraflarından biri olan alıntısında yazdığı gibi "ulusal kaybın nesnesinin insanların bedenlerinde yazılı" olduğunu, ancak kaybın bedenin mevcudiyetindeki bir yara değil, ulusal kimliğin kurulması için gerekli olan ve sürdürülmeye ihtiyaç duyan bir eklenti olduğunu iddia ederek ulusal aidiyet-ulusal arşiv ilişkisini tanımlamaya başlayabileceğimizi düşünüyorum. Bhabha şöyle yazıyor:

> "... parça ve bütünün, geçmiş ve şimdinin özdeşliği 'unutma mecburiyeti' ya da hatırlamayı unutmakla boydan boya kesilir. Bu, ulus göstergesinin geçmişin geçmişliğini ve milliyet istencinin bütünleşmiş şimdiki zamanını tamamen değiştiren önceye dayanıyor olma momentidir. Anderson'ın savında ulusun şu andaki homojen boş zamanının, bir öykünme ve tekrar zamansallığının hayaletvari eşanlığı tarafından kesildiği o ahenk anına benzer söylemsel bir uzamdayız. Ulusal şimdiki zamanın inşasında unutmaya mecbur olmak tarihsel hafızayla alakalı değildir; ulusal iradenin sorunlu totalizasyonunu *performe eden* bir toplum söyleminin inşasıdır." (Dissemination s. 160-161)

Ulusal arşiv, ulusal kimlik ve unutma arasındaki bu ilişkinin nasıl çözümlenebileceğini düşünmek için, hem bu kitabın hem de kaçınılmaz olarak bu yazının konusu olan yalana ve aslında yalanın etrafında dolanarak beni asıl ilgilendiren unutma ekonomisi, inkâr, itiraf ve özür kavramlarına daha "yakından" bakmaya başlayabilirim.

Yalanın Mumu: Sözler, İmgeler ve Acı Ekonomisi

Arendt, Koyré ve kısmen Derrida'nın yalan üzerine yazdıklarını okuduğumuzda bu yazarların arasında pek şaşırtıcı olmayan bir oydaşmanın, yalanın modern karakteri ve bu modern yalan pratiğinin tarihsel bir manada benzersizliği iddiası olduğunu hemen farkedebiliriz.[3] Alexandre Koyré'nin daha ziyade kısaltılmış İngilizce çevirisiyle tanınan *Réflexions sur le mensonge* (Yalan üzerine düşünceler) adlı kitapçığında modern yalana yaptığı vurgu Arendt'in daha meşhur kitabındaki savlarını önceler. Koyré'ye göre bütün totaliter rejimlerin resmî felsefeleri herkes için tek bir nesnel gerçek olduğu fikrini anlamsız olarak damgalar. Hakikat kriteri gerçeklikle değil bir ırk ya da ulus ruhuyla uyum içinde olmalıdır (Koyré, 2004: 11). Düşüncenin işlevinin gerçeği keşfetmek değil, onu değiştirerek ve dönüştürerek ne olmadığına insanları inandırmak olduğunu yazan Koyré, modernist bir refleksle, totaliter rejimlerin miti bilimin önüne yerleştirerek aslında anti-modern olarak adlandırabileceğim bir niteliklerinin olduğunu iddia ediyor. Totaliter rejimler nesnel hakikati reddederek (ya da görmezden gelerek) Koyré'nin deyimiyle "geçmişi ve aynı zamanda şimdiyi arzularına göre değiştirirler" (12) ve böylelikle doğru ve yanlış arasındaki fark veyahut da doğrunun ve yalnışın birer değerlendirme kıstası olma durumları ortadan kalkar. Totaliter rejimler "yalanın önceliği" üzerine kurulmuşlardır (12). Yalanın tek başına anlamı olan bir göstergeden ziyade hakikate ulaşmanın önündeki bir engel olarak kavramsallaştırılmasının, Arendt'in yazdıklarında olduğu gibi sistematik politik bir stratejiyi işaret etmekten daha çok, hakikat arayışının varsayılan demokratik ve rasyonel vaatlerinin yitirilişine duyulan gizil üzüntüyü ifade ettiğini düşünüyorum.

---

[3] Alev Özkazanç'ın bu derlemedeki yazısı Arendt ve Derrida'nın yalan kuramlarını kapsamlı bir biçimde tartıştığı için ben yazımda böyle bir tartışmayı çok sınırlı tutmayı tercih ettim.

Koyré'nin hakikat nostaljisi ile Foucault'nun bunun tam tersine konumlandırabileceğimiz hakikat tanımını Arendt'ın tartışmasıyla birlikte okuduğumuzda ortaya çıkacak olan tuhaf karışımdan istifade ederek, yalanın çağdaş serüveni hakkında düşünmeye başlayabiliriz. Foucault'nun burada çok ayrıntılandırmayacağım tasavvuru, Koyré'nin tersine hakikatin iktidardan ayrıştırılamaz, daha doğrusu iktidarın dışında varolamaz olduğunu savlar. Hakikat "özgür ruhların bir ödülü" ya da bir ayrıcalık değil, birçok biçimdeki baskı ve zorlamayla oluşmuş dünyevi bir şeydir (Foucault 1980: 31). Foucault'nun iyi bilinen 'hakikat rejimi' terimi onun diğer kuramlarında da sıklıkla karşımıza çıkan içerimleme/dışarım-lama, olanaklı olan/olanaklı olmayan, söylenebilen/söylenemeyen ayrımlarında gördüğümüz bir tanımlama haritası oluşturur; bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı bu hakikat rejimi tarafından belirlenmiş ve doğallaştırılmıştır. Dolayısıyla Foucault'ya göre hakikatin önünün kesilmesi, yitirilmesi söz konusu olamaz, çünkü zaten yalan da bu hakikat rejiminin bir parçasından başka bir şey değildir. Arendt ise Foucault'nun fikirlerine daha fazla yaklaşıyor gibi görünse de "gerçeklerin kitlesel manipülasyonu" (Arendt 2005: 307) olarak tanımladığı modern yalanın kendisini önceleyen bir "gerçek" ile kavramsallaştırılıyor olması, modern rejimlerde Foucaultgil bir hakikatin her yerde hâzır ve nâzır olma durumunu yalanla yer değiştirmektedir. Foucault'ya göre iktidar yalanı değil, hakikatin ta kendisidir; Arendt'e göre ise iktidar hakikat-yalan arasındaki diyalektik ilişkiyle ortaya çıkar[4]. Foucault'yla değil ama Arendt ve Koyré'nin yalan hakkında yazdıklarıyla yakından ilgilenen Derrida'nın şu önerisini ise bu karışıma yalanın seyrüseferini takip edebilmek için ekleyebiliriz: "Kendimize 'Ya-

[4] Burada kasıtlı olarak Arendt'in birçok farklı eserinde geliştirdiği yalan kuramlarından yalnızca birinin belli bir kavramına değiniyorum. Arendt'in yalan kavramının kapsamlı bir çözümlemesi için bu kitapta Alev Özkazanç'ın yazısına bakmanızı öneririm.

lan nedir' diye sormamalıyız, daha ziyade 'Yalan ne yapar ve herşeyden önce ne ister?' diye sormalıyız" (Derrida 2002: 34). Buradan itibaren Derrida'nın bu sorusuna yanıt aramaya çalışacağım.

Çağdaş siyasetin duyguların regülasyonu, acının fetişleştirilmesi (ve birazdan iddia edeceğim üzere aynı zamanda sıradanlaştırılması) üzerinden işlediğini ve siyasi meşrulaştırmanın rızanın duygular üzerinden üretimiyle sağlandığını ve ortaya çıkan acı/duygu ekonomisinin "post-empati" kültürünün ulusal arşivin işlemesiyle bir arada tasavvur edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın, Ermeni Soykırımı "iddialarına" verdiği birçok yanıttan biri bu acı dilini kullanır ve bir "gerçek" idealine gönderme yapar:

> "...amaç gerçeği bulmak değil, oluşturulan algı üzerinden Türkiye'ye saldırmak, Türkiye'ye zarar vermek. Bizim bu konuda kimseye veremeyecek hesabımız yok. Biz sadece kendi milletimizin 100-150 yılda yaşadığı acıların peşine düşsek, Ermeni iddialarından kat be kat daha fazla söyleyecek sözümüz, soracak hesabımız çıkar." ("Erdoğan'dan Ermenistan Yönetimine Sert Eleştiri", Milliyet, 19 Mart 2015).

Aşağıda özür dileme üzerinden tartıştığım gibi, Ermeni Soykırımı ve onun inkârını kapsayan bildirimler, acı söylemini ters yüz eden bir söyleme dönüşmüşlerdir. 1990'ların kültür incelemelerinin "ahlaki panik" olarak adlandırdığı rıza üretimi günümüzde yalnızca ulusal aidiyet üzerinden değil, çeşitli hegemonik aidiyet biçimlerinin ulusal arşive eklemlenmesi yoluyla tezahür etmeye başladı. Çekici bir kavram gibi görünse de, bu yazıda kurmaya çalıştığım kavramsal çerçeveye eksik geldiğini düşündüğüm "hakikat sonrası" (*post-truth*) teriminin yalanı çoğunlukla içi boş bir göndergeye indirgediğini düşündüğüm için, yalanı bir semptom olarak görmeyi daha verimli buluyorum. Douglas Crimp'in "empatik yanlış tanıma"

(*empathetic misrecognition*) olarak adlandırdığı çağdaş rıza üretimi (Crimp 1988) günümüzde yalanı çok daha etkin bir biçimde kullanarak bir kez daha ideolojiyi görünmez kılıyor. Siyasetin yeni dili olan duygusal özdeşleşim çoğunlukla ortak bir acı anlatısı yaratmaya dayanıyor. Milliyetçilik de tam böyle bir acı ekonomisinin üzerine inşa edilmiş olsa da *duygulusal* (duygusal-ulusal) söylem "madun" bir grubun (bu çoğunlukla homojenleştirilmiş bir ulus ideasının ta kendisi olmaktadır) acılarını anlatılandırmaktadır: çilekeş ama mağrur Anadolu köylüsü, Çanakkale Savaşı'nda cepheye mermi taşıyan kadınlar, ayakkabısı olmamasına rağmen savaşmaya devam eden gençler ve cumhuriyetin ilk on yılındaki türlü mazlum milliyetçilik öyküsü... Bu anlatının günümüze geldiğimizde sınıflar arası bir zulüm olarak yeniden formüle edilmeye başladığını gözlemleyebiliriz. Duygusal politik söylem, travmanın/acının tepeden gelerek değil sınıflar/gruplar/cemaatler arasındaki bir mücadelenin sonucunda ortaya çıkan bir adaletsizlik olduğunu tekrarlayarak toplumdaki yapısal şiddeti görünmez kılmaya çalışmaktadır. Kitlesel bir şiddet ve ölüm politikası durmaksızın devam ederken, empatik özdeşleşimin hayal edilmiş bir kolektivite ile kurulmasını sağlamaya çalışan bu sahte duygulanım ekonomisi, sözü ve imgeyi de aynı amaçla manipüle eder. "Orijinal" olanın temsiliyle ilişkisinin giderek bulanıklaştığının iddia edildiği bir çağda yalanın da hakikatin çarpıtılması değil, onun yeniden yaratılmasına yarayan bir mekanizmaya dönüştüğünü takip edebiliriz. Lauren Berlant'ın da yazdığı gibi politikacılar bir mesaj değil, gürültü yollamakta ve bu politik aidiyetin sahnelenen dramlar üzerinden mahrem bir ilişki sürdürme biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır (Berlant 2011: 224). Renan'ın her ulusun kurucu ögesi olduğunu düşündüğü "ilksel" unutma (ya da hafıza kaybı), aslında dinamik olarak yeniden ve yeniden üretilerek kamusallığın ve ulusun bir mücadele alanı olduğunu gösteriyor. Ulusal kültür bir hafıza mühendisliği stratejisi ile sürekliliğini

inşa eder. Bunun yarattığı travma sadece tarihsel olarak işaret edilebilecek travmatik anların ve olayların bir sonucu değil aynı zamanda gündelik hayatta ve kamusal alanda yalanın görmez kıldığı şiddetin Cathy Caruth'un deyimiyle "sahipsiz deneyim"inin (1996) yarattığı kayıp hissidir.

Ulusal Arşiv, Yalan ve Özür

Ermeni Soykırımı travmatik bir "sahipsiz deneyim"; yani yalnızca spesifik bir olaylar bütünü değil, o olayların bilmek ile bilmemek arasında temsil edilemez hale gelerek (Caruth 1996: 3) epistemolojik bir boşluk yarattığı bir şiddet biçimi olarak Türkiye'de ulusal arşivin ve unutma ekonomisinin hem görünen hem de görünmeyen hayaletlerinden biridir. Ermeni Soykırımı, sistematik inkârı yoluyla, hem bir yalanın sürdürülmesi ve ulusal kültürün bir unsuru haline gelmesi, hem de yalanın ve inkârın reddi, "hakikat" arayışı ve bunların sonucunda af talebini güçleştirmekte ve konuşulabilir olanın dışına itmeye çalışmaktadır. Ben burada soykırım inkârı söylemini ters çevirmeye çalışan ve Türkiye'de yapılmış en büyük katılımlı özür kampanyası olan "Özür Diliyorum" metnine ve bu metnin yarattığı karşıt ve hemfikir diğer metinlere bakarak yalan, inkâr ve özrün ulusal arşivle nasıl bir ilişki kurduğunu anlamaya çalışacağım. Soykırımın kabul edilmesi ya da bütün inkâr ve yalan politikalarının reddiyesiyle "suçun itiraf edilmesi"ni hakikatin ortaya çıkması ve saklananların ifşası gibi bir yerden görmek yerine, Foucault'nun klinik ve terapötik bir bağlamda tartıştığı itirafı bilinmeyen bir şeyin ortaya çıkması değil, üzerine konuşulmayandan konuşulana geçiş olarak kavramsallaştırmanın daha yararlı olacağı kanısındayım. Foucault konuşulmamış olanın konuşulmaya başlamasının bir geçiş olarak adlandırılabilmesinin, ancak konuşulmamışın bir amacı ve bir değeri olmasına bağlar (Foucault, 2012: 2-5). Nasıl yasın gerçekleşebilmesi için kayıp nesnenin tanınması gereki-

yorsa, itiraf da daha önce konuşulmamış olanın hem konuşulmamış olduğunu hem de niçin konuşulmamış olduğunu tanımlamakla ilgilidir. Foucault şöyle yazar: "itiraf öznenin kim olduğunu dile getirdiği, kendini hakikate bağladığı ve öteki ile bir bağımlılık ilişkisinin içine yerleştirdiği ve aynı zamanda kendiyle olan ilişkisini değiştirdiği bir söz edimidir" (7). İtirafı ve özrü hem Öteki hem de Ben ile ilgili ve aşağıda da tartışacağım gibi bunların arasındaki diyalektik bir ilişkinin tezahürü olan söylemsel bir edim olarak okuyabileceğimizi düşünüyorum.

Aralık 2008'de Ahmet İnsel, Baskın Oran ve Ali Bayramoğlu'un inisiyatifiyle kendi web sitesi üzerinden[5] bir imza kampanyası olarak başlayan "Özür Diliyorum" metninin ("1915'te Osmanlı Ermenileri'nin maruz kaldığı Büyük Felâket'e duyarsız kalınmasını, bunun inkâr edilmesini vicdanım kabul etmiyor. Bu adaletsizliği reddediyor, kendi payıma Ermeni kardeşlerimin duygu ve acılarını paylaşıyor, onlardan özür diliyorum") hem bir söylem bozma denemesi hem de "çok tuhaf, çok tanıdık" bir biçimde söylenebilir olanın içinde kalan ve dolayısıyla bozmaya çalışıyor gibi göründüğü söyleme ilave bir metin olduğunu iddia edebilirim. Bunu daha ayrıntılı olarak çözümlemeden önce bu metnin nasıl anlamlandırıldığına ve eleştirildiğine bakmak istiyorum.

Metin "soykırım" teriminin yerine "Büyük Felaket"i kullanmayı tercih ederek ve büyük felaketin ne olduğunu tanımlamaktan kaçınarak faili bir özne olarak görünmez kılmaktadır. Felaketin engellenemez ya da öngörülemez sebeplerle kişilerin başına gelen ve faillerine bilinç atfedemeyeceğimiz dehşet verici ve tesadüfî olay(lar) olduğunu düşünürsek,[6] metin soykırımı *zaten* olmuş acı verici bir olay olarak imleyerek vurguyu bu olaydan (soykırımdan) olayın sonrasına kay-

[5] http://www.ozurdiliyoruz.com artık yayında değildir.

[6] Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Erbal, 2012

dırmaktadır. Olayın sonrası ise bu sefer soykırımın kurbanları olan Ermenileri söylemin dışına iterek "felaketi" değil onu verilen cevaplardaki "adaletsizliği" ve "duyarsızlığı" ve özür dileyen özneyi merkeze almaktadır. Ancak özür dileyen öznenin aynı zamanda soykırımın (ya da Büyük Felaket'in) faili olup olmadığı, eğer değilse niçin özür dilediği muğlâk kalmaktadır. Metin böylelikle ve inkârı bir vicdan meselesi olarak tanımlayarak varsayılan alıcısını ("Ermeni kardeşlerim") silmekte ve ona ulaşamamaktadır. O halde alıcının kim/ne olduğunu düşünmeliyiz? Metnin amaçlarından birinin, her ne kadar bunu yapıyormuş gibi görünüp yapmasa da, Ermeni Soykırımı'nı kabul etmek olduğunu düşünürsek, bu metnin arşivin idealliğini tehdit ederek ulusal kimliğe bir saldırıda bulunduğunu savlayabiliriz. Ancak, bu bir biçimde doğru kabul edilebilse de ulusal arşivin uzantılarının bu metinde zaten var olduklarını hem dikkatli kelime seçimlerinden hem de öznelerin muğlâklığından tespit edebilmek mümkün. Metnin alıcısına ulaşamamasının sebebi gizli ama asıl muhatabı olan ulusal arşiv tarafından alıkonuyor olmasıdır. Bir özür metni olarak Ermeni halkına ulaşmayan metin ulusal arşive hızlı bir biçimde ulaşmış ve bundan sonraki seyri yine onun içinde kalmıştır. Metnin yazarlarından biri olan Baskın Oran, Türkiye'de yapılan eleştirilere, özellikle de başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın tepkisine verdiği bir yanıtta şöyle söyler: "Özür dileyenler, tarihteki birtakım hataları kolektif vicdanına yediremeyenlerdir. Sayın Başbakan bizim kampanyamıza dua etsin. Bütün dünya parlamentolarında otomatik kararlar çıkıyordu. Onlar duracak. Diyaspora yumuşadı. Dünya basını *genosid* (soykırım) kelimesini kullanmamaya başladı" ("Aydınların Öfkesi", *Milliyet*, 19 Aralık 2008). Özür metnine eklemlenen bu yeni "özür", metnin ulusal arşivin inkârını üstü, dolayısıyla o inkârın siyasetini kapalı bir biçimde sürdüren ve yeniden üreten bir *ilave* olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir.

Özür metninin "hakiki" alıcısına ulaşmaktaki başarısızlığının diğer bir sebebinin "yazar" (ya da "gönderen") meselesinin sorunsallığı olduğunu düşünüyorum. Af talebinin *nasıl* yapıldığı kadar *kim* tarafından yapıldığının başka bir tartışma daha yarattığını görüyoruz. Marc Mamigonian "Türk Özür Kampanyası üzerine Yorum" başlıklı yazısında, bireysel ve resmi olmayan özürlerin kişilerarası bir düzlemde anlamlı olabileceğini ancak nihayetinde "bu tür adaletsizliklerin ve onların zararının karşılanmasının devlet seviyesinde" (Mamigonian, 2009) gerçekleşmesi gerektiğinin *zorunlu* olduğunu savunarak aslında uluslararası politikada meşru kabul edilen tek özür dileme biçimine gönderme yapmış oluyor. Mamigonian'ın eleştirisinden, özrün duygusal ve bireysel bir düzlemde kalmış ve politik mahiyeti olmayan açıklama olarak kavrandığını anlıyoruz. Özür Mamigonian'a göre bir eylem stratejisi de içermemekte, hükümete seslenmeyerek onu dışarıda bırakmaktadır. Yıldırım Türker de özür dilemesi gerekenlerin devletler olduğunu savladığı bir yazısında bu görüşünü şöyle açıklıyor: "Ben de 'özür' dilemenin, dileyenin kaçınılmaz olarak kendini bir tarafta konumlaması anlamına geleceği için itirazlarımı sıralamaya hazırlanıyordum. Elbette ki özür dilemesi gereken devletlerdir. Benim kardeşimden özür dilemem, onun acısıyla arama en azından bir mesafe koyduğumu gösterir. İnkârcı Türk gövdesinin bir parçası olarak nedamet getirdiğimin işareti olur" ("Ya Hepimiz Ermeniysek?", *Radikal*, 22 Aralık 2008). Türker'in kendini suçluluktan arındıran argümanı özrün sadece failler tarafından dilenmesi gereken, ancak bu dilenmemiş/dillenmemiş özrün ve inkârın sınırlarını çizdiği ulusal arşivin ve anlatının özneleri olarak yaşayagelmişlerin bu anlamda fail değil ancak mağdur olarak kavranabileceğini söylüyor bize. Ermeniler soykırımın mağduru olurken, Türkler soykırım inkârının "mağduru" olarak suçluluktan ve özürden muaf hale geliyorlar. Türker'in retoriği acının tek taraflı olmadığını ima ederek ve her ne kadar tersini söylüyor gibi

görünse de, aslında sadece kendi yasını tutarak ötekinin kaybını tanınmaz hale getiren bir söylemi bir kez daha üretiyor.

Derrida'nın da "insanlık suçu", ulusal suçluluk ve hakikatin uluslararası ve ulusal hale gelmesi terimleriyle tartıştığı resmî özür politikası (Derrida, 2002: 46-48) kanımca özrün ulusal arşivin idealliği dışında cereyan eden bir *meta-metin* olması anlamına geliyor. "Suçlu" kabul edilen ulusun bütün üyeleri teker teker ya da birlikte özür dileseler bile ulusal söylem bir resmiyetle meşruiyet kazanıyor. Resmî özür, devletin hem soykırımın faili olarak kendini işaret etmesini hem de daha önce bu özrü dilemeyerek,hatta soykırımı tanımayarak yalan söylediğini itiraf etmesi anlamına geliyor.[7] Özür (ya da af) dilemek kaçınılmaz olarak bu özrün alıcısını söylemine dâhil etmek demektir. Özür ve bağışlama süreci bir dönüşüm beklentisini içerir; bağışlanma bir katliamın unutulması, onun faillerinin suçluluktan kurtulması değil, özür dileyenin dönüşmesi beklentisiyle bağlantılıdır. Bu anlamda, yukarıda da tartıştığım Freudgil yas sürecinin başarıyla bitirilmesi egonun özgürlüğüyle sonuçlandığı gibi, kaybın tanınması (kaybın faili ben olsam da) bunun inkârı üzerinden şimdiye kadar tanımladığım egomu dönüştürür.[8] Yukarıda Foucault'nun itirafın amacı olarak tanımladığı dönüşüm, özrün dönüştürücülüğünü kavrayabilmemiz için bir izlek sunuyor. Derrida'ya göre "seni affediyorum" demek benim egemen bir güce sahip olduğumu gösterir ve ağzımdan bu çıktığı andan itibaren affetme yıkılır (Derrida, 2001: 59). O halde affetmenin söz konusu olabilmesi için affedecek öznenin kendini silmesi gerekir, böylelikle özür ve af süreci sadece özür dileyenle ilgili hale gelir.

---

[7] Burada Ermeni Soykırımı özelinde suçu kabul etme ve özür dileme sorumluluğunun hem yasal hem de etik olarak kimde olması gerektiği sorunsalını tartışmayarak bu sorumluluğun Türkiye Cumhuriyeti devletinde ve vatandaşlarında olduğunu kabul ediyorum.

[8] Paul Ricoeur de affın projesinin hafızayı silmek ve unutmak değil, hafızanın sağaltılması ve yasın sona ermesi olduğunu yazar (2000:144).

Uluslararası politikada bu süreç özür dileyenden talep edilecek tazminatı içerdiği için özür dileneni egemen hale getirmekte ve affetme edimini içerisine almaktadır.[9] Resmi özür tarafları hükümetler (ya da bir hükümet söz konusu değilse politik temsil yetkisine sahip olanlar) olarak kurarak özrün alıcısı olan kurbanı bir kez daha dışarıda bırakır. Hegel'e göre affetme edimi ne yargıç ne de failin elinde değil, onların arasındaki diyalektik ilişkidedir. Affetme tümel ile tikelin, özne ile nesnenin uzlaşmasıdır (Hegel'in af tartışması için bkz. Derrida, 1992). Eğer Derrida'nın iddia ettiği gibi yalan söylemek ve bunu sürdürmek egemen bir özneyi gerektiriyorsa yalanın itiraf edilmesi de aynı egemen öznenin tasarrufunda olmak zorundadır. Klasik politik kuramın egemenliği tanımlamak için kullandığı şiddet üzerindeki tekel Derrida'ya göre aslında "sırların" tekeline sahip olmaktır (2009). Sırlara hâkim olan egemenin performatif, sembolik ve fiziksel şiddetini görebilmek, ona direnebilmek ve onunla mücadele etmek, yalanı teşhis etmekten ve sırları ortaya çıkarmaktan çok daha etkili bir çaba gerektiriyor.

[9] Derrida yalanın da gizleme gücüne sahip egemen bir bireyi gerektirdiğini iddia eder (2009: 92).

Kaynakça

Abraham, Nicholas ve Maria Torok (1994), *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*. çev. Nicholas Rand, University of Chicago Press.

Anderson, Benedict (1995), *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Yayılması ve Kökenleri*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları.

Arendt, Hannah (2005), "Truth and Politics", *Truth: Engagements Across Philosophical Traditions*, der. José Medina ve David Wood, Blackwell.

Berlant, Lauren (2011), *Cruel Optimism*, Duke University Press.

Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, Routledge.

Caruth, Cathy (1996), *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Johns Hopkins University Press.

Crimp, Douglas (1988) *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism, Cambridge*, MIT Press.

Derrida, Jacques (1975), *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*, çev. Peggy Kamuf, Schocken Books.

Derrida, Jacques (1992), *Given Time: I. Counterfeit Money*, çev. Peggy Kamuf, University of Chicago Press.

Derrida, Jacques (2001), *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, çev. Marc Dooley, Michael Hughes, Routledge.

Derrida, Jacques (2009), *The Beast and the Sovereign*, Volume 1, çev. Geoffrey Bennington University of Chicago Press.

Derrida, Jacques (1989), *Memoires: for Paul de Man*, çev. Lindsay, Culler, Cadava, & Kamuf, Columbia University Press.

Derrida, Jacques (1995), *Archive Fever: A Freudian Impression*, çev. E. Prenowitz, University of Chicago Press.

Derrida, Jacques (2002), *Without Alibi*, der. ve çev. Peggy Kamuf, Stanford University Press.

Erbal, Ayda (2012), "Mea Culpas, Negotiations, Apologias: Revisiting the "Apology" of Turkish Intellectuals", *Reconciliation, Civil Society, and the Politics of Memory: Transnational Initiatives in the 20th and 21st Century*, der. Birgit Schwelling, Transcript.

Foucault, Michel (1980), "Truth and Power", *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–77* içinde, der. Colin Gordon, Harvester Press.

Foucault, Michel (2012), *Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice*, yayına hazırlayanlar: Fabienne Brion, Bernard E. Harcourt, Presses Universitaires de Louvain.

Freud, Sigmund (1960), 'Mourning and Melancholia', *Standard Edition of the Complete Psychological Works*, çev. ve ed. James Strachey, Hogarth Press.

Freud, Sigmund (1999), *Psikanalize Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları.

Gellner, Ernest (2008), *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Günay Göksu Özdoğan ve Büşra Ersanlı Behar, Hil Yayınları.

Koyré, Alexandre (2004), *Réflexions sur le mensonge*, Éditions Allia.

Mamigonian, Marc, 'Commentary on the Turkish Apology Campaign', *The Armenian Weekly*, 21 April 2009, http:// armenianweekly.com

Nietzsche, Friedrich (1873), "Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen..." Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, , http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3243/1

Renan, Ernest (1990), "What Is a Nation?". M. Thom (çev.), *Nation and Narration*, Homi K. Bhabha, der, Routledge, 8-22.

Ricoeur, Paul (2000), *The Just*, çev. David Pellauer, University of Chicago Press.

Türker, Yıldırım, "Ya Hepimiz Ermeniysek?", Radikal, 22 Aralık 2008 http://www.radikal.com.tr/yazarlar/yildirim-turker/ya-hepimiz-ermeniysek-913768/

Gazete Yazıları

"Aydınların Öfkesi, Milliyet, 19 Aralık 2008, "Erdoğan'dan Ermenistan Yönetimine Sert Eleştiri", Milliyet, 19 Mart 2015.

Sıradanlaşan Savaş: Sansürden Teşhire Savaş Hakikatleri/Görselleri

Betül Yarar ve Tuncay Şur



Vietnam'ın Kuzey ve Güney olarak ayrılmasına neden olan İkinci Çin Hindi Savaşı olarak da adlandırılan Vietnam Savaşı (1955-1975) sırasında, eleştirel bakan hemen herkesin hafızasına kazınan ve tarihe mal olmuş yukarıdaki fotoğraf, bugün zihinlerimizde dolaşan imgeleri düşününce sadece gelecekteki şiddetin erken bir işaretinden ibaret kalıyor. Bizler kelle kesen ve kestiği kelleyi elinde tutarken sırıtan yüzlere, yağlı kayışla diri diri toprağa gömülerek öldürülenlere tanıklık etmiş bir

kuşağız artık. Tartışmalarımızın konusu, savaşta yitirdikleri insanların cansız bedenleri dolaplarda bekletilenler ya da kemikleri ailesine kargo ile gönderilenler oldu. Ama sonra Yahudi Soykırımı'ndan geriye kalan soykırım fotoğraflarını ya da Vietnam'da ve Japonya'da kullanılan bombaların yarattığı yıkımı gözler önüne seren fotoğrafları düşününce, ilk anda doğru gibi gelen bu sav biraz sarsılıyor. Aslında savaşın şiddeti belki de hiç değişmedi. Belki de asıl değişen, savaşın içeriği ve temsil biçimleri.

Bu çalışma savaşların bugün geçirdiği dönüşümü kapsayan tarihsel süreci görsel anlatım düzeyinde ele almaya çalışıyor. Bu çalışmada özellikle ortaya koymak istediğimiz olgu, savaşın etkilerini ölü bedenler üzerinden teşhir eden fotoğrafların günümüz bağlamında analizidir. Bu doğrultuda öncelikle fotoğrafın ve savaş fotoğraflarının ne anlama geldiğini tarihsel bir çerçevede tartışıyoruz. Savaşın geçirdiği değişim ve yeni savaşların ortaya çıkışı, hegemonik rejimlerdeki dönüşümler ve iletişim teknolojilerinin yarattığı yeni mecralar ve olanaklar, tarihsel değişim sürecini anlamak için özellikle dikkate alınan olgulardır.

Bu makaledeki temel sorunsal ise günümüzde çok yaygınlaşan savaş fotoğraflarının, ölü bedenleri ve savaşın yıkıcılığını teşhir eden savaş fotoğraflarının siyasal anlamının ne olduğu ve bu anlam(lar)ın nasıl inşa edildiğidir. Modern totaliter rejimlerin etkili olduğu toplumlarda ve dönemlerde savaş ve toplu katliamlar bilinen bir uygulama olarak vardır. Ancak bu dönemlerde gizlenmeye çalışılan savaş ve savaşın yıkıcı etkileri, bazı ülkelerde hakikat mücadelesi sonucunda teşhir edilmiş ve hukuken yargılanmıştır. Toplumsal yüzleşme süreçleri tüm eksiklerine rağmen söz konusu olmuş, hâlâ devam etmektedir. Öte yandan kimi toplumlar hâlâ bu yüzleşme sürecine direnmektedirler. Günümüzde ise hukukun ve hakikat söylemlerinin etkisi çok geçerli görünmüyor. Katliamlar hukuki olarak yargılanan bir eylem olmasına rağmen, hâlâ

meşru görülebiliyor veya yaşanılanın katliam olup olmadığı tartışma konusu yapılabiliyor. Ama günümüzdeki asıl değişim, tüm bunlara rağmen savaşın ve cinayetin sıradanlaşmış olmasıdır. Savaşla ilgili tüm siyasi tarihe yayılan tartışmalara rağmen, savaş bugün bile dünya siyaset tarihinin en merkezi olgusu olmaya devam ediyor. Bu bağlamda Post-hakikat döneminden geçtiğimize dair tespitlerin bazı doğru boyutlar taşıdığı bir gerçek. Peki, özellikle ölü beden veya öldürme, hangi koşullarda veya bağlamlarda gizlenmeyip teşhir edilebilir bir siyasal imgeye dönüştü? Daha da önemlisi, savaş ve ölü beden fotoğraflarının özellikle yeni bir mecra olan sosyal medya üzerinden teşhir edilmesi ve yaygınlaşması nasıl mümkün oldu? Eğer hukuk ve hakikatin ifşası etkili yöntemler olmaktan çıktılarsa elimizde bu yeni hakikat üretme yöntemlerine karşı ne tür mücadele araçları var? Bu makalede bu sorulara yanıt aranacaktır. Bu sorulara yanıt aramak üzere, özellikle Che Guevara gibi ikonik imgelerden günümüz Türkiyesi'nde Kürt halkının önemli bir kısmına karşı yürütülen savaş koşulları içinde sosyal medyaya servis edilen kimi fotoğrafik imgeler karşılaştırmalı olarak yorumlanmaya çalışılacaktır.

Savaş ve Savaşın Fotoğrafik Temsillerindeki Değişimler

Sansüre ve İnsansızlaştırmaya Karşı Hakikat Savunucusu Savaş Fotoğrafları

Savaşların ya da çatışmaların görsel imgeler aracılığıyla anlatılmasının tarihi on yedinci yüzyılın sonlarına kadar gidebilmektedir. 1800'lü yılların ortalarında fotoğraf makinesinin geliştirilmesinden hemen sonra, Meksika-Amerikan Savaşı'nın (1846), daha sonra ise Kırım Savaşı'nın (1853 – 1856) fotoğraflandığı bilinmektedir. Aslında fotoğraf makinesinin ilk kullanıldığı yerlerden biri savaş alanları olmuştur. Kırım savaşını 3605 fotoğrafla görüntüleyen Roger Fenton, bu savaşı fotoğraf-

lamakla görevli tek fotoğrafçı da değildi. Fakat bu örnek tarihte ilk defa bir savaşın sistematik olarak izlenip fotoğraflanması anlamına gelmektedir.[1] Öte yandan Fenton'un fotoğrafları savaşın yıkıcı boyutunu göstermekten çok uzaktır (Amelunxen, 1998). Kırım Savaşı'nda bulunan bir başka fotoğrafçı olan Felice Beato, özenle savaşı insanlardan arındırılmış bir çerçeve içinde sunan Fenton'un aksine, savaşın yıkıcı taraflarını fotoğraflamıştır. Aynı isim, 1857'de Hint Ayaklanması'nı, 1860'da Çin'deki İkinci Afyon Savaşı'nı ve 1885'te Sudan'daki sömürge savaşlarını izleyip savaşın dehşetini anlatan fotoğraflar çekmiştir. Sontag'a (2005: 53) göre, bu fotoğraflar savaşın yıkımını ortaya koyan ve bizim yorumumuza göre sansüre karşı hakikati savunan ilk fotoğraflardır.

1861-1865 Amerikan İç Savaşı'na girilirken artık fotoğrafın toplumsal gücü biliniyordu. Bu savaşlardan ve özellikle Kırım Savaşı'ndan sonra, Burke'ün ifadesiyle hiçbir savaş "kendi fotoğraf bölükleri ve son zamanlarda televizyon ekipleri olmaksızın" gerçekleşmemiştir (Burke, 2003). Böylece, savaş fotoğrafçılığını karmaşık teknikler temelinde bir propaganda aracı olarak kullanmak önemli hale gelir. Birinci Dünya Savaşı'nın ilk yıllarında Helmut Herzfelde ve George Grosz, fotomontaj tekniğini icat ederek fotoğrafın nasıl etkin bir propaganda aracı haline getirilebileceğini açık bir biçimde gözler önüne sermişlerdir (Berger, 2016). Savaşın yıkıcı boyutunu gizleyen bu fotoğrafların yanı sıra hakikati savunan eleştirel fotoğrafçılığın müteakip örneklerine de aynı dönemde rastlamak mümkündür. Bunlardan en bilineni Ernst Friedrich'in 1924 yılında yayımladığı *Krieg dem Kriege* (Savaşa Karşı Savaş) kitabında yer alır. Friedrich bu kitapta ilk dünya savaşının, politik-iktisadi çıkarlar, zaferler-yenilgiler ve ulusal kahramanlıklarla örülü anlatısının içinde kendine yer bulamayan

[1] Ancak daha önce, 1846-1848 Amerika Birleşik Devletleri (ABD)-Meksika savaşında ve 1849'da Roma'nın kuşatılmasına ait fotoğraflar mevcuttu.

savaşın acı ve yıkımdan müteşekkil yüzünü gözler önüne sermiştir. Ancak bu eleştirel imgelere rağmen, yaşanan iki dünya savaşı, savaş olgusunu olumsuz etkilerinden arındırıp modernist, milliyetçi, ırkçı, sömürgeci söylemler yoluyla meşrulaştıran görsel imgelerin belirgin biçimde ortaya çıktıkları ve savaşın tarafları için propaganda ve meşruiyet aracı haline geldikleri bir dönem olarak karşımızda durmaktadır. Üstelik bu savaşlar döneminde görsel imgeler ağırlıkla "biz" ve "öteki", "zafer" ve "yenilgi" gibi sınıflandırmalar üzerinden inşa edilmişler ve savaşın yıkıcılığını gizleyip savaşı insansızlaştırma görevi görmüşlerdir.

İki dünya savaşı arasını kapsayan dönem savaş ve fotoğraf ilişkisi bakımından ikili bir özellik barındırmaktadır. Bir yandan, 1840'ların hemen başında ortaya çıkan fotoğrafın, gerçeğe temasından aldığı "tılsımlı" etkisinin çoktan farkına varılmış ve bunun da ötesinde fotoğraf, iktidarların yönetimselliğinin -münhasıran propaganda düzeyinde- bir parçası haline gelmiştir. Öte yandan Eric Hobsbawn'ın (2013) "felaketler çağı" diye nitelediği yirminci yüzyıl boyunca iktidarlar görsel imgeler vasıtasıyla görsel-semiyotik rejimler kurmuş[2] ve bu rejimlerin devamlılığı için fotoğraf üzerinde bir denetimin olması önemli hale gelmiştir. Tam da bu nedenle Birinci Dünya Savaşı'nın yıkımını gösteren fotoğraflar ancak savaşın bitiminden yıllar sonra tarihle hesaplaşma ve hakikati teşhir etmek adına ortaya çıkarılabilmiştir. Savaşın devam ettiği yıllarda dünya tarihinin ilk modern soykırımı olarak tanımlanan Ermeni soykırımının yine on yıllar sonra arşivlerden çıkan fotoğrafları, sömürge dünyasına ait yüzlerce fotoğraf gibi

---

[2] Yirminci yüzyıl boyunca görsel-semiyotik rejimlerin izlerini sürebileceğimiz en etkili örneklerden biri ulus devletlerdir. Öyle ki hemen tüm ulus devletler, eski rejimlere alternatif olarak kendi hakikat ikonlarını icat ettiler. Soyut bir kavram, "tahayyül edilmiş bir cemaat" olarak kurgulanan ulusun (Anderson, 2011) bir bedene bürünmesinde görsel imgelerin önemli bir etkisi vardır.

"medenileşen" dünyanın sansürlenmiş gerçeğini veya gizli hafızasını ortaya koyar. Bu makalede de değindiğimiz gibi, bugünden farklı olarak anılan dönem aralıkları vahşet fotoğraflarının gizlendiği, üstünün örtüldüğü, herkesin bildiği ortak sırra dönüştürüldüğü bir dönemdi, bu fotoğrafik imgeler totaliter rejimlerin birer uzantısı gibiydiler. Öte yandan aynı dönemde gizlenen bu imgeler ortaya çıkarıldıklarında bu da hakikatin savunusu olarak biçimlenen bir ifşa eylemine dönüşmüştür. Yani fotoğrafik imgeyi yönetmenin en önemli yolu sansür ve insansız bir savaş temsili yaratmakken, karış strateji de ifşa ve hakikatin teşhiri üzerinden işliyordu. Fotoğrafın aynı anda hem bir propaganda aracına, yani bir hakikat yaratıcısına, hem de bir "yalan" makinesine dönüştürülmesi bu bağlamda gerçekleşmişti. Burada fotoğrafı çok güçlü kılan en önemli nokta elbette onun gerçeklik etkisi olmuştur. Yani fotoğraf, gerçeği birebir temsil ettiği iddiasını taşıyan imgeler üretme kapasitesine sahip bir teknoloji olarak ortaya çıkmıştır.

Teşhir Edilen Yeni Savaşlar ve Savaşın Fotoğrafik Temsilindeki Dönüşümler

Görsel imgelerin sıradan bir temsil olmanın, hakikate dokunan birer unsur ve teknik bir kopya olmanın ötesinde "gerçeğin izi" olarak işlev görmeleri (Barthes, 1996; Berger, 1988, 2016; Burke, 2003; Sontag, 2008), hegemonik siyasetin görsel imgeler üzerindeki denetim ve düzenleme arzusunu da arttırmıştır. Bunun sonucu olarak ilerleyen dönemlerde pek çok farklı fotoğrafik teknikle savaş yeniden çerçevelenir. Susan Sontag'ın *Başkalarının Acısına Dair* başlıklı kitabına gönderme yapan Butler (2009), "iliştirilmiş gazetecilik"[3] kavramı çerçeve-

[3] "Embedded reporting" Türkçeye "iliştirilmiş gazetecilik" olarak çevrilmiştir. Bize göre aynı kavram koşullanmış gazetecilik olarak da çevrilebilir. Buna bağlı olarak Butler sık sık "embedded reporting" kavramını da

sinde, 1982'de İngiltere'nin Falkland Adası'nı işgaliyle ilgili kampanyayı ve bu bağlamda sadece iki gazetecinin bölgeye girişine izin verildiğini, televizyonlara ise engel konulduğunu hatırlatır. Butler'ın da belirttiği gibi bu, beraberinde "iliştirilmiş gazetecilik" uygulamasını getirir. Böylece sadece seçilmiş gazetecilerin devletin koyduğu resmi sınırlar içinde bölgeye girişlerine izin verilmiştir. Zamanla bu gazetecilik açısından yaygın olarak kabul edilen bir uygulama halini alır. Bu teknik gelişmelerin de etkisiyle fotoğraf, iktidarın karmaşık ve pozitif-üretken yönünün açığa çıkmasına daha fazla olanak sağlar.

Bu tarihsel sürecin devamında savaşın fotoğrafik aktarımı açısından görsel alan üzerindeki denetimde sansür ve içeriğe müdahale yöntemlerinin ötesine geçildiğine tanık olunacaktır. Bizim dikkat çekmeye çalıştığımız dönem daha ziyade budur. Burada görsel iletişim mecralarının artmasının ve iletişimin küresel ölçekte görsel hale gelmesinin payı büyüktür. Günümüzde görsel temsil ve görsel algımız önemli bir düzenleme alanıdır ve bu süreçte koşullandırılmış gazetecilikten önceki döneme denk düşen "insansızlaştırma" kullanılan tekniklerden sadece birine dönüşür. Bugün tanık olduğumuz savaş görüntülerinin yeni teknikler temelinde daha fazla dolaşıma girdiğini görmekteyiz. Savaşın görsel olarak bu şekilde sıradanlaştığı bir dönemde, elbette üzerinde durulması gereken en önemli olgu, Butler'ın doğru biçimde işaret ettiği gibi, savaş çerçeveleridir. Algımızdaki seçiciliği belirleyen bu çerçevelerin ortaya çıkışı, savaş temsillerinin eskiye oranla daha fazla dolaşıma girmelerine izin veren bir bağlam oluşturabilmektedir. Ancak bütün bunlar savaşın serbestçe temsil edildiğinin kanıtı olmaktan uzaktır. Daha doğru bir anlatımla, bütün bunlar bir yandan savaş görsellerini kamusal dolaşıma sokabilecek kaynakların çoğaldığı, diğer yandan savaş temsil-

---

kullanmaktadır. Bu da Türkçeye "koşullanmış bildirim" olarak çevrilebilir.

leri üzerindeki denetimin çok daha önemli hale geldiği ve bu denetimin daha titiz ve çeşitli biçimlerde gerçekleştirilmeye başladığı anlamına gelmektedir. Artık savaşın görsel temsili önemli ve çok daha karmaşık bir düzenleme alanına dönüşecek ve bu alan titizlikle ve farklı stratejilerin aynı anda yürürlüğe sokulması yoluyla denetlenmeye çalışılacaktır. Nitekim Irak işgali sırasında Bush rejiminin gerçekleştirdiği de budur. Butler'ın da belirttiği gibi bu şekilde "I. ve II. Körfez Savaşı" boyunca görsel imgeler üzerinde sıkı bir denetim geliştirilmiştir. Bu da belirli bir hikâyenin dayatılmasına değil, daha ziyade kameranın açısına neyin girip nelerin dışarıda bırakılacağının tespitinden başlayan ve fakat pek çok başka görsel anlatım tekniğinin kullanılmaya başlamasıyla çeşitlenen yeni bir anlayışın gelişmeye başladığını ortaya koyar.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, ölü bedenlerin görünmez kılınması (Camphell, 2004: 60) ve savaşın insansızlaştırılması dışında iletişim teknolojilerinin gösterdiği gelişmişlik de savaşın görsel temsili bakımından yönetim tekniklerini arttırmıştır. Örneğin Baudrilard'ın da belirttiği gibi, dijital teknoloji ve uydu alıcılarıyla yapılan görüntü yayınları, savaşın tıpkı bir video oyunu gibi sürekli ve simültane aktarımına izin verir. Ölümler ve öldürmeler, bombalamalar artık gözler önüne serilir ve gizlenmez. Fakat bu defa patlamalar, bombalamalar, silahlı saldırılar öyle bir gözler önüne serilir ki artık gördüklerimiz ne tam olarak insan ne tam olarak bomba ne de savaş gibidir. Bu dijital görüntüler bir savaş simülasyonu olarak karşımıza çıkarlar (Baudrilard, 1995). Artık medeniyet ya da kalkınma adına değil, demokrasi adına gerçekleştirilen savaşlardır izlenmeye sunulan. Çağımız artık Derrida'nın da tanımladığı tele-tekno-medyatik modernite (tele-techno-mediatic modernity) çağıdır (2002). Bu noktada Derrida uluslararası basının kapitalistik-tekno-medyatik iktidarının dünya çapında bir hakikat ya da karşı-hakikat etkisi üretmekteki başarısının sıradan bir insanın hayal edemeyeceği boyutlara ulaştığını

belirtir. Burada artık gerçeklik çarpıtılmaz, gerçekliğin temsili yoluyla belirli bir hakikat ortaya atılır ya da bir hakikat teşhir edilirken yeni bir hakikat yaratılmak istenir. Savaş gizlenmez, bunun yerine propagandanın uzun yıllar işleyişi sonucunda oluşturulmuş olan algı çerçeveleri üzerinde oynanarak, görüntülerin duygusal ve psikolojik etkilerine yön verilmeye çalışılır. Böylece "gizlilik/yalan/sansür" yeni bir anlam kazanır. Fotoğrafla başlayan süreç çok daha çarpıcı bir değişme uğramış ve gerçeğin izi olarak Fotoğrafik imgeler fazlasıyla dönüşmüştür. Bütün bu tekniklerin yol açtığı şey, örneğin Koyré'nin incelediği totaliter rejimler döneminde dahi basitçe siyasal yalanın büyük bir boyut kazanması değildir. Aynı zamanda hakikat iddiasının ve tekelinin inanılmaz bir güç ilişkisi ve mekanizması yoluyla korunmaya çalışılmasıdır. Bu iddia yani hakikat iddiası "hayali fantazmanın mantığının veya bilinçaltının semptomatolojisinin"[4] (belirtibilminin) süzgecinden geçerek şekil bulur. Talep edilen şey hakikat midir yoksa hakikatin tek ve biricik olduğuna dair iddianın ve otoriter tekelci yaklaşımın yıkılması mıdır? Yalancı, gerçekleri gizlediği için mi özür dilemelidir yoksa sadece kendi hakikat algısını dayatarak ve başkalarının gerçekliklerini tanımayarak onlara çektirdiği acılar için mi özür dilemelidir?

Burada ikinci önemli nokta, savaşın gösterilmeyen tahribatının fotoğraflarının karşı hareketler tarafından kamuoyuna sunulması veya sızdırılmasıdır. Yani yalan veya sansüre karşı hakikatin ifşasına dayanan direniş taktikleri, 1950'lerin sonunda gelişmeye başlayan toplumsal hareketlerin ve tabandan tarih anlayışının gelişiminin de etkisiyle daha etkin biçimde tartışılmaya başlar. Aslında savaşın ve çatışmaların yıkıcı tarafının açığa çıkması yukarıda da değindiğimiz gibi tarihsel olarak çok daha eskidir. Ancak bunun politik bir söylem üze-

---

[4] Orijinali `logic of the phantasma (which is to say, of the spectral) or of a symptomatology of the unconscious`.

rine oturması açısından, ölümlülük ve bedensel kırılganlığın (Butler, 2013) savaşın bir parçası ve sonucu olarak net bir biçimde kamusal gösterime sokulduğu Vietnam Savaşı bir dönüm noktasıdır. Vietnam Savaşı'nda kamu ile paylaşılan parçalanmış beden, işkence gören insan görselleri, savaşın meşruiyetinin sorgulanmasını beraberinde getirmiştir.

Günümüzde İkinci Körfez Savaşı'nda da benzer biçimde, ilişkilendirilmiş gazeteciliğin egemenliğine tehdit oluşturacak biçimde farklı görsel anlatıların ve çerçevelerin dolaşıma girdiğini görmek mümkündür. Amerikan işgali boyunca, özellikle savaş esirlerine yapılan işkencelerin görüntülerinin dijital teknolojilerin yardımıyla amatör kameralar tarafından çekilip internet üzerinden kolay ulaşılabilir biçimde dağıtılması, egemen siyasal rejimlerin görsel imgeler aracılığıyla inşa ettikleri "hakikat rejimi"ni bir yandan altüst ederken, diğer yandan sıradanlaştırır. Görsel imgeler vasıtasıyla insan üzerinde bırakılan "hakikat etkisi", görsel imgelerin üretimi, düzenlenmesi ve dolaşıma sokulması arasındaki döngüsel ilişki aslında bir iktidar ilişkisi dâhilinde gerçekleşmektedir (Foucault, 2005: 84). Dolayısıyla günümüzde iktidar ilişkilerinin çok merkezliliğine karşı direniş ve meydan okuma ilişkilerinin de çok merkezliliği egemen hakikat üretim süreçlerine tepki olarak "karşı hakikat üretimi"nin artmasına sebep olurken, direnişin kodları tıpkı iktidarın kodları gibi daha karmaşık hale gelmiştir. Savaşı ve savaşın yıkımını deşifre etmenin ötesinde artık ihtiyaç duyulan, "Bu kimin savaşı?" ve "Neden savaşıyoruz?" gibi sorulara yanıt ararken karşılaştığımız algı çerçevelerini yıkmaktır.

Aynı dönemde savaşın niteliğindeki değişimi de dikkate almak önemlidir. Bugün eğer savaş fotoğraflarının içeriği, taşıdığı mesaj ve fotoğrafik imgeyi yaratmak için kullanılan teknikler değiştiyse bunun önemli sebeplerinden biri, günümüzde savaşların değişmiş olmasıdır. Savaşın geçirdiği değişim üzerine engin bir literatür bulunmaktadır. Ancak bu yazı-

nın bu literatürü tüm enginliğiyle ele alması mümkün değildir. Bunu başka bir yazının konusu olarak bir kenara bırakıp burada daha ziyade Kaldor'un duruşunu eksik de bulsak genel hatlarıyla benimsediğimizi söylemekle yetineceğiz. Kaldor'a göre günümüzde savaşlar kimlik hareketlerinin ve küreselleşme süreçlerinin etkisiyle önemli bir değişime uğramıştır. Burada bizim ayrıca vurgulamak istediğimiz husus ise ulus devletleri aynı anda çözülmeye ve direnmeye zorlayan dinamiklerin etkileşiminden doğan karmaşık koşullardır. Günümüzde savaşlar ulus devletler arasında değil, ulus devletlerin içinde veya bölgeselleşmiş olarak görülmektedir. Otoriter rejimlerin, bölgesel güçlerle ulus üstü düzeyde ve ulus devletlerin altında yer alan yerel örgütlenmeler-milisler ve gerilla hareketlerinin etkisiyle çözülmeye zorlanması söz konusudur. Buna devlet rejimleri neoliberal veya otoriter devlet stratejileri temelinde direniş göstererek karşılık vermektedir. Bu da ekonomik bakımdan etkisiz ve serbest piyasa ekonomisine alan açmak üzere işlev gösteren, siyasal açıdan ise toplumsal muhalefete karşı sert ve otoriter davranmaktan kaçınmayan, teknisist bir devlet ve yönetim anlayışına dayanır. Bu durumda ortaya çıkan gerilimler genellikle iki ulus devletin askeri güçleri arasındaki savaşlar değildir. Yeni savaşlar daha ziyade devletler üstü -bölgesel- veya devletler altı -etnik-dini- biçimler kazanırlar ve bu nedenle eski savaşlara kıyasla hedeflerinde askeri güçlerden ziyade sivil topluluklar yer alır. Kaldor'un (1999) on yedinci yüzyıldan yirminci yüzyılın sonlarına kadar olan dönem aralığında kategorize etmeye çalıştığı ve adına "eski savaşlar" (old wars) dediği savaşlarla yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreği boyunca yaşadığımız savaşlar yani "yeni savaşlar" (new wars) arasında belirgin farklılıklar vardır. Kaldor'un sınıflamasında savaşların hangi politik aktörler arasında cereyan ettiğine baktığımızda, on yedinci ve on sekizinci yüzyılda savaşlar doğrudan imparatorluklar arasında yaşanırken, on dokuzuncu yüzyılda politik aktörün ulus devletler

olduğunu, yirminci yüzyıldan itibaren ise savaş bloklarından bahsedildiğini görüyoruz (Kaldor, 1999: 14). Kaldor'un savaşların evrimi ile ilgili kategorizasyonunda savaşları yürüten politik aktörlerle birlikte, savaşların amaçlarının, orduların biçim ve tekniklerinin ve savaş ekonomilerinin de değiştiğini görebiliyoruz. yirminci yüzyılın sonları ve yirmi birinci yüzyılın ilk on yılları boyunca devam eden savaşlarda tek merkezliliğin ortadan kalktığı, kimlik hareketleri ve belki bugün buna inanç (bazıları köktenci) hareketlerini de dâhil edebileceğimiz çok merkezli ve çok amaçlı bir yeni savaş alanının ortaya çıktığından bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla bu yeni savaş alanında savaşın taraflarının kimler olduğu, amacının ne olduğu ve nasıl yürütüldüğü artık önemli ölçüde muğlâklaşmıştır. Özellikle yirminci yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan ve hala içinde yaşadığımız sürekli savaş alanlarında bitmek bilmeyen savaşlar devam etmektedir.

Savaşın gündelik yaşamın bir parçası haline gelmesi ile beraber sosyal medyanın yaygınlaşması ve sosyal medya temelinde coğrafyaların da yakınlaşması, savaş kadar savaşa karşı tutumları da güçlendirdi. Dolayısıyla görsel imgelerin gücünü arttıran bu mecralar savaşın sanal olarak devam ettiği mecralar haline geldi. Bugün savaşın olumsuz etkilerini ve insanlık suçlarını gizleme dönemi bitmiş gibi görünmektedir. Artık savaş fotoğrafları gücün ve iktidarın ispatı veya yapılanın haklı bir öldürme girişimi veya savaş olduğunun kanıtı olarak daha da yoğun kullanılmaya başlandı. Butler bunun örneklerini Ortadoğu'ya demokrasi getirmek adına bölgede girişilen işgallerden ve savaşlardan yola çıkarak anlatır (Butler, 2009). Bu bağlamda hegemonik iktidar mekanizmaları tarafından üretilen ve dağıtılan görsel imgeler, homojen, resmi, sterildir ve ötekini inşa eder. Yaşamayı hak etmeyenler olarak inşa edilenlerin ölülerinin görsel imgelerinin servis edilmesi ve kamuya gösterilmesi de yayınlanmasının yasaklanması da stratejik olarak verilecek kararlardır. Üstelik bu

görsel imgeler ya da fotoğraflar devlet eliyle hakikati kabul etmek adına veya karşı gruplar tarafından hakikati deşifre etmek adına servis edilmek zorunda değildir artık. Bunların kim tarafından servis edildiğinin de önemi azalır. Daha çok yüklenen anlam, verilen değer ve içerik, bu imgelerin iletişiminde ve alımlamasında belirleyici olacaktır. Bu tür görsel imgelerin duygusal ve zihinsel izleri ve onları mobilize eden bağlamlar asıl odaklanılması gereken mecralar gibi durmaktadırlar. Zaten özellikle bilginin kaynakları bakımından bakıldığında, direniş de iktidar da çok merkezlilik kazanmıştır.

Ulus devlet temelinde şekillenen egemenlik ilişkilerinin sorgulandığı ve çözülmeye başladığı günümüzde iktidar ilişkileri de önemli bir farklılaşma geçirmektedir. Devletin bürokratik yapısı neoliberal rejimin de etkisiyle değişime uğramış, artık askeri güçler yerlerini derin devlet ilişkilerine, mafya tipi gruplara, özel tim ve benzeri pek çok yeni silahlı yapılanmaya bırakmaya başlamıştır. Öte yandan yine ulus devletin çözülmesi kadar, farklı bir biçimde güç kazanmasına da neden olacak şekilde etnik veya dini kimlik temelli gerilla hareketlerinin veya değişik paramiliter grupların da ortaya çıkmış olduğunu hatırlamak gerekir. Savaş, kimlik hareketlerinin ve küreselleşmenin belirlendiği yeni siyasal bağlamda, daha büyük bir süreklilik kazanan, sivil halkı hedef alan, uzun zaman yayılabilen yeni biçimlerde güncelleşip süreklilik kazanmıştır (Kaldor, 1999).

Tüm bu gelişmeler, aynı savaşın farklı güç odakları tarafından çok farklı temsil biçimlerini, savaşta ölenlerin farklı biçimde teşhir edilişlerini gündeme getirmektedir. Dijital teknolojik gelişmeler, görsel imgelerin üretimini, düzenlemesini ve dağıtımını tek bir iktidar merkezinin denetiminde olmaktan çıkarmıştır. Böylece gerçekliğin açık bir temsili olan "fotoğrafik hakikati" gizlemek yerine, hakikat yoluyla yeni bir gerçeklik kurmak -yani sansür yerine veya sansürle birlikte, savaşın genelde tüm kültürel hayat üzerindeki ve özelde bi-

reysel bedenler üzerindeki tahribatının teşhiri yoluyla bir hakikat kurmak- çok daha etkili bir yönteme dönüşmüştür. Bu bağlamda demokratik güçlerin de alternatif görsel ekonomiler geliştirdiklerini biliyoruz. Ancak bunların hakikat ve temsil meseleleriyle ilişkisi nasıl evrildi sorusuna daha sonra döneceğiz.

2000'li yılların Ortadoğu coğrafyası bu gelişmeleri izleyebileceğimiz bir savaş alanına dönüşürken, bu alanda hem otoriter rejimlere karşı kimlik temelli hareketlerin askeri güçleri hem bölgesel güçler hem de ulusal rejimlerin varlıklarını sürdürmek için gösterdikleri direniş aynı anda cereyan etmektedir. 2010 yılında Arap coğrafyasında başlayan toplumsal hareketlerde görsel imgeler yeni iletişim teknolojilerinin yardımıyla farklı biçimlerde üretilip kitlesel olarak dolaşıma sokuldular. Ağırlıklı olarak, meydan okuma ve özgürleşme temaları ile çerçevelendirilmiş bu görsel imgelerin aksine, 2011 yılında Suriye iç savaşının başlamasıyla ve özellikle radikal İslamcı bir örgüt olarak ortaya çıkan IŞİD[5] tarafından, savaşa ve ölü bedenlere dair görsel imgeler farklı bir formda ve farklı amaçlarla üretilip dağıtıldılar. IŞİD, görsel imajları kendi ideolojik programları doğrultusunda, korku yaratma, insan kaynağı toplama ve tahakküm kurma gibi stratejik propaganda alanlarında sıklıkla kullanmaktadır.

---

[5] Örgüt resmi olarak Nisan 2013'te "Irak Şam İslam Devleti" adıyla örgüt lideri Ebu Bekir Bağdadi (asıl adı, İbrahim Ali el Bedri) tarafından ilan edilmiştir. 29 Haziran 2014'te ise örgütün "Hilafet" ilan etmesinin ardından adı "İslam Devleti" (İD) olarak değiştirilmiştir (Schmidinger, 2015: 15). Örgütün kökenleri 2003'te ABD'nin Irak işgaline dayanmaktadır (Taştekin, 2016: 333-335).

Yeni Savaşlar, Ölü Bedenlerin Siyasal İmgeler Olarak Kullanımı ve Teşhir-Sansür Tekniklerine Karşı Direniş İmkânları

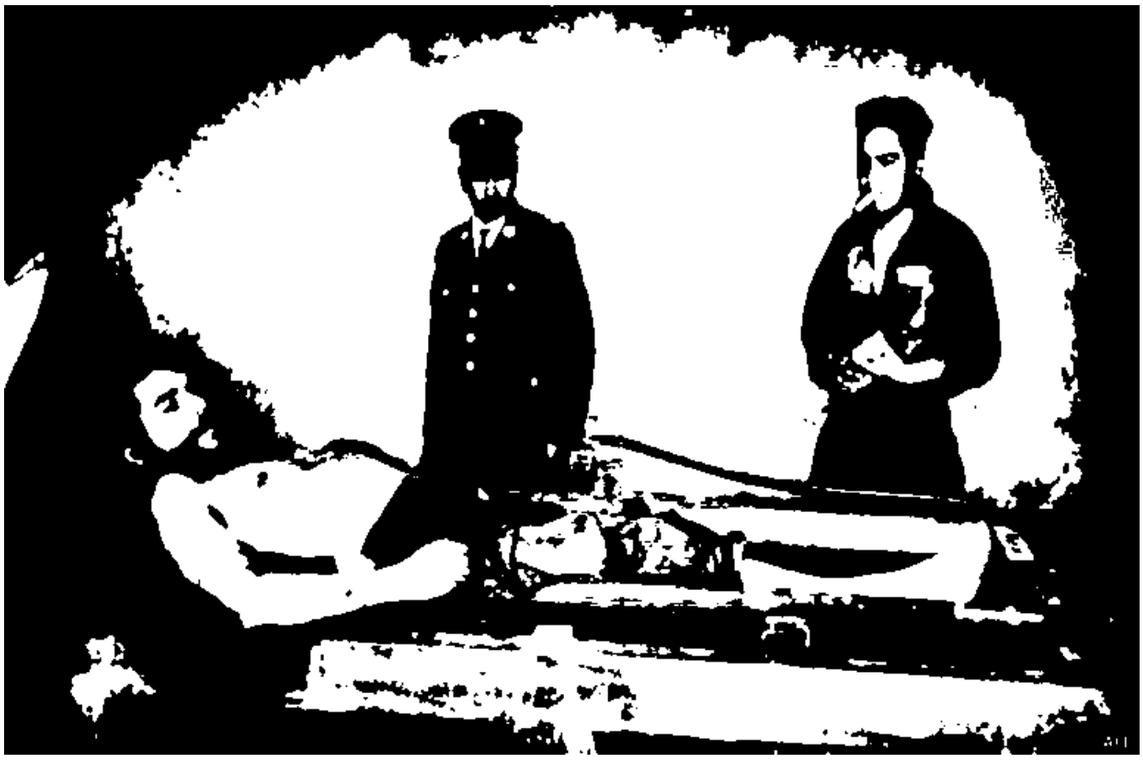
Yeni savaşlar ile eski savaşlar arasındaki temel farklardan biri, yeni savaşların devletlerin silahlı orduları arasında yaşanan çatışmalar olmamaları, bir devletin yerli halk ayaklanmalarına ve isyanlarına karşı yürüttüğü askeri harekâtlar ve yaptığı müdahaleler olmalarıdır. Başka bir deyişle günümüzde savaşlar kitlesel dünya savaşlarından bölgesel çatışmalara ve gerilimlere dönüşmüş olduklarından, daha ziyade devletler altı düzeyde yaşanmaktadırlar; yani sivil toplulukları hedef alan, süreklilik kazanmış, "iç kanama" diye nitelenebilecek silahlı çatışmalar şeklinde gerçekleşmektedirler. Bu fark, savaş temsillerine de yansımaktadır. Geçmişte ulus devletlerin kuruluş sürecinde olduğu gibi, bugün ulus devletlerin çözülüş sürecine tanıklık ederken de yine namlunun sivil ve etnik topluluklara yöneldiğini gözlemliyoruz. Dolayısıyla bugün ulus devletlerin kendi aralarında gelişen savaşların aksine, ulus devletlerin çözülüşlerini veya dönüşümlerini hızlandıran ulus devletler altında ya da üstünde var olan etnik grupların, göçmenlerin, bölgesel güç örgütlerinin, ulusüstü ittifakların ulus devletlerin askeri güçleriyle ya da ulus devlete tutunarak gücünü konsolide etmeye çalışan odaklarla yaşanan çatışmalara veya bu gruplar arasındaki şiddetin farklı uğraklarına tanıklık ediyoruz. Türkiye'de yaşanan ve eski literatüre göre iç savaş, yeni literatüre göreyse yeni savaş, bir yandan sosyal medyanın ve karşı hareketlerin etkisiyle kaçınılmaz olarak gözler önündeyken sessizliğin bu derecede kesif olmasının nedeni, Butler'ın tanımladığı algı çerçeveleridir (Butler, 2009 ve 2013). Bu algı çerçeveleri sadece Türkiye'yi değil Avrupa'yı da etkisi altına almış görünmektedir. Elbette bu açıdan gözler önüne serildiği kadar, savaşın yıkıcı etkisinin gerekli görülmediği mecralarda ve zamanlarda özellikle devletler tarafından gizlenmeye çalı-

şıldığı da bir gerçektir. Öte yandan aynı savaşta ölen gerillaların fotoğrafları ya da işkenceye uğrayan ölü bedenler kamuoyuna gerektiğinde sergilenmek üzere servis edilerek, kontrol altına alınmak istenen nüfus üzerinde Foucault'nun Ortaçağ'a ait bir olgu olarak nitelediği "kamusal idamlara" dayanan cezalandırma yönteminin geri döndüğünü (Foucault, 2013) ve tıpkı o dönemde olduğu gibi mutlak iktidarın bir göstergesine dönüştüğünü söylemek mümkündür. Ancak buradaki hedef, ulusun veya ulus altındaki-içindeki egemen bir etnik/dini grubun ötekisidir. Bugünkü koşullarda henüz ulus devlet altında var olan ve dolayısıyla kendini bir hukuk ile sınırlamayan herhangi bir hareketin cezalandırma ve öldürme tekniklerinin iptidai olması anlaşılır durmaktadır. Ne var ki bu yöntem çoğu zaman hukukun sınırları içinde hareket ettiğini iddia eden devletlerin de başvurdukları bir yöntemdir. Burada vurgulanmak istenen nokta, iktidarın görsel alan üzerine ikili bir strateji izlediğidir. Butler'ın deyimiyle normatif olarak yaşamayı hak ettiği düşünülen nüfus üzerinde disiplin teknikleri, yaşatmayı hak etmediği düşünülen nüfus üzerinde ise savaş tertipleri uygulanırken iki nüfus arasındaki geçirgenlik görsel çerçevelendirme ve algı çerçeveleri temelinde kısıtlanır (Butler, 2009 ve 2013). Bazen savaş meşrulaştırılmaya ve savaşın yıkıcılığı gizlenmeye çalışılır. Kimi zamansa bu algı çerçeveleri temelinde "ölümü hak ettiği iddia edilen nüfusa" mesaj göndermek üzere, onların ölülerinin bedenleri üzerinde iktidarın tepinişini haykıran fotoğrafik imgeler dolaşıma sokulur. Bu ikili strateji temelde "kimin ölümü hak ettiğine" dair algı çerçevelerimiz yerine oturtuldukça gerçekleştirilebilir. Eğer belirli bir etnik veya dini grubun "ölümü hak ettiği" iddiasına dair algı çerçevesi "yaşamı hak ettiği" iddia edilen grup tarafından içselleştirilmişse, devlet ve diğer iktidar grupları, onların ölü bedenlerini ve onlara yönelen savaşları teşhir etmekte bir yere kadar hiçbir sakınca görmeyecektir. Ancak bu Koyré'nin incelediği totaliter rejimlerde olduğu gibi biz ve öteki

ayrımının bütünleştiği ve sarihleştiği durumlarda söz konusu olabilir. Öte yandan disiplin altında tutulmaya çalışılan nüfus içinde olup biten şiddet manzaraları yeri geldiğinde sansür edilebilecektir. Ya da bütün bunlar Batı hukukundan resmi olarak gizlenirken, sosyal medya da bunlara dair bilgiler serbestçe dolaşımda olsa dahi bu bilgilerin hukuki bir anlamı olmayacaktır. Kısaca günümüzde savaşın ve görsel teknolojilerin kazandığı yeni aşama bağlamında, görsel olarak Butler'ın "infial yaratan" fotoğraflar diye nitelediği ve savaşın yıkıcı etkisini deşifre eden fotoğrafların gizlenmediği, şiddetin açıkça gösterildiği bir dile geçildiği görülmektedir.

Bu çalışmada özellikle ortaya koymak istediğimiz olgu bu şekilde savaşın etkilerini ölü bedenler üzerinden teşhir eden fotoğrafların günümüz bağlamında analizidir. Savaşa dair ölü bedenlerin görsel imgelerinin bu ikinci kullanım biçimine tarihten verilebilecek pek çok başka örnek var. Bunlardan biri de 10 Ekim 1967 Salı günü dünya ajanslarına servis edilen bir fotoğraftır. Fotoğrafın servis ediliş amacı gerilla komutanı Che Guevara'nın Bolivya'da Higueras adlı bir köyde Bolivya Ordusu tarafından öldürüldüğünü kanıtlamaktır. Guevara'nın yarı çıplak ölü bedeni Vallegrande adlı bir kasabada bir ahırda sergilenerek fotoğraflanmıştır. Seyirlik bir görsel olarak dünyaya servis edilmiş bu fotoğrafta iktidara direnen bedenin akıbeti gösterilerek, iktidarın mutlak gücünü sembolize etmek üzere kullanılmıştır. Bedene yönelik bu cezalandırma biçiminin bir tür seyirlik törene dönüştürülüp meydan okuyan bedenin olabildiğince gösterişli biçimde yok edilerek, işkence edilen beden üzerinden isyancı nüfusun tamamına iktidara boyun eğmek zorunda oldukları mesajı verilir. Guevara örneğini Berger, "amaçlanan Guevara'nın kimliğini ve devrimin sözde saçmalığını sergilemektir" (2016: 26) diye yorumlamaktadır. Berger'e göre, o tarihe kadar insanların toplu kıyımlardan geçirildiğini gösteren çok sayıda fotoğraf yayınlanmışsa da onlar bu örnekteki gibi bir "gösteriye" dönüşmemişti (2016:

23). Sanırız Berger bugün yayınlanan savaş fotoğraflarını görseydi savaşın nasıl daha elim bir gösteriye dönüştürülebileceğine dair çok daha endişeli ve eleştirel yazılar yazardı.



Guevara örneğinde fotoğraf sadece basına sızdırılmamıştır, bizzat ordu tarafından fotoğrafın çerçevesi tanzim edilmiş ve dünya ajanslarına o şekilde servis edilmiştir. Guevara'nın ölü bedeninin fotoğrafı, onun temsil ettiği meydan okuyuşun yenilgisidir artık ve fotoğraftaki askerler de iktidarın temsilcileri olarak bu yenilgiye tanılık etmektedirler. Bu yenilgi yine bedenin "aşağılanarak" (düğmeleri açık, kan lekeli pantolonuyla yarı çıplak halde) fotoğraflanması ile çerçevelenmiştir. Berger, Guevara'nın fotoğrafı ile Andrea Mantegna'nın *Ölü İsa* tablosunu karşılaştırır. Guevara'nın sergileniş biçimi ile Mantegna'nın bu tablosundaki İsa tasviri benzerlikler gösterir. Bununla birlikte tabloda İsa'nın gözleri kapalıdır, fotoğrafta Guevara'nınkiler ise açıktır. Bu imge Berger'e göre İsa'nın yasının tutulduğunu simgelerken (nitekim yanında yas tutan iki kadın vardır), Guevara'nın yasının tutulmasına izin verilmediği ve dolayısıyla gözleri açık bırakılarak bir tür aşağılanmaya tabi tutulmak istendiği görülmektedir. Berger'in bu

tespitini Butler'ın argümanlarıyla birlikte düşündüğümüzde buradan iki sonuç çıkarmak mümkündür. Birincisi Guevara'nın gözleri açıktır çünkü yası tutulamayacaklar arasına kaydedilmek istenmektedir. Dolayısıyla Guevara aslında hiçbir zaman ölmemiştir; gözlerinin açık bırakılması onun hiç yaşamadığını ima etmektedir. Ne var ki bu tutulamayan yas, aynı anda ölemeyen bedeni ve beraberinde sonlanmamış bir hikâyeyi de dolaşıma sokma potansiyeline sahiptir. Ölemeyen beden bir tür "hayalet" formuna bürünebilir ve meydan okuyanlar için bu bir tür direniş mitosu haline gelebilir. İsa'dan Che Guevara'ya, oradan da Ekin Van'a uzanan zamansal ve coğrafi yolculukta benzerlikler kadar farklılıklar da vardır. Ama benzerlikler çarpıcı biçimde iktidarın başkaldıranları yenme arzusundan türemektedir. Ekin Van'ın ölüsünün teşhir edildiği, sosyal medyaya sızan fotoğrafta da beden artık bir toplumun yenilgisini ruhsal çöküntüyle sağlamanın bir aracına dönüşür. Burada başkaldıran toplumun moral değerlerini aşağılamak için teşhir edilen şey o topluluğun namusunu temsil ettiği varsayılan kadının ölüsüne yapılan işkencedir. Tıpkı Che'nin fotoğrafında olduğu gibi yine iktidarın temsilcileri oradadırlar ve bu ana ayakta tanıklık etmektedirler.

Ortadoğu coğrafyasının yukarıda betimlenen yeni savaşların en çok sahnelendiği coğrafyalardan biri olduğunu söylemek sanırız yanlış olmaz. Kimlik hareketlerinin en acımasızlarının örneklerine ve bölgesel güç arayışlarının en yoğun biçimlerine son birkaç on yıldır bu coğrafyada tanık oluyoruz. Kimine göre gizli bir Üçüncü Dünya Savaşı yürütülüyor. Bu bölgede devam eden savaşın yarattığı tahribatı düşününce bu tespitin pek de yanlış olmadığını söylemek mümkündür. Günümüzde bu savaşın ürettiği hareketlerden en çarpıcı olanının IŞİD olduğu bilinmektedir. Bir yeni savaş makinesi olan bu örgütün üretip dolaşıma soktuğu ikonik görsel imgeler, bir yandan kendisine "hakikat benim" imajı vermekte, öte yandan vahşet içerikli görsel imgelerle öteki üzerinde kurulan şiddet

yoluyla IŞİD'in iktidarının uhreviliği ve mutlaklığı kanıtlanmak istenmektedir. Yaşamı ve heterojenliği dışlayan, kendi taraftarlarını konsolide ederken, tahayyül ettiği homojen topluluğa mutlak otoritesini ispatlayan bir örgütlenmenin toplumsal dili de savaş ve şiddet üzerine kurulur. Bu noktada IŞİD, ideolojik olarak kurguladığı savaş toplumunu yaratmak için yeni iletişim teknolojilerini oldukça profesyonel bir biçimde kullanır. Şüphesiz bunun en önemli parçası görsel imge üretimine ve dolaşımına dayandırılmıştır (*Deutsche Welle*, 2015). Burada gösterilmek istenen, savaşın vahşeti değil gücün mutlaklığıdır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, modern kapitalist toplumlarda bedene yönelik işkence ve onun seyirliği bir cezalandırma yöntemi olmaktan çıkmış ve bu yeni dönemde cezalandırma, disiplinci iktidarın kapatma, gözetleme ve denetim altında tutma gibi pratiklerle işlediği bir yöne doğru evrilmişse de (Foucault, 2013: 39) bu durum işkencenin ve öldürmenin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Disiplinci iktidar açısından beden işkence edilerek cezalandırılan bir nesne olmaktan çıkar ve denetim altında tutulup sürekli kontrol edilmesi gereken bir nesneye dönüşür (Foucault, 2013: 60-61). Ancak modern toplumlarda dahi normun dışında kalanlar vardır ve bunlar toplumun dışına itilmeyi, hatta gerekirse öldürülmeyi hak edenler olarak kaydedilir. Onların ölümü diğerlerinin yaşamı için meşrudur. Fakat bu vahşetin gizlenmesi de gereklidir. Yani disiplinci iktidar belirli bir nüfus tipini hedefler ve bu nüfusun tanımına uymayanlar, onun normundan sapanlar ölümü hak edenler olarak kodlanır. Bununla birlikte disiplinci iktidarın egemen olduğu toplumsal bağlamlarda belirli bir nüfus tipinin selameti için katledilenlerin teşhir edilmeleri henüz zordur.

Neoliberal küresel güçler savaşının siyasetin merkezine oturduğu kapitalist-tekno-medyatik toplumlarda ise Ortaçağ'ın beden üzerindeki mutlak otoritesini işkence ve öldürme

eylemleri aracılığıyla sergileme tekniğinin, özellikle ölümü hak edenler nezdinde yeniden güçlendiği ve kamusallaştığı söylenebilir. Disiplini hak edenler ile ölümü ve işkenceyi hak edenler ayrı gruplar olarak ya da Jessop ve başkalarının belirttikleri anlamda "iki ulus" gibi muamele görürler (Jessop vd., 1989). Güncel teknolojinin hızlı değişimi ve iktidar odaklarının çok merkezliliği, bu tekniğin ve anlatım kalıbının artmasını ve yaygınlaşmasını sağlar.

Günümüzde özellikle kadın bedeninin teşhirine daha fazla rastlanması da tarihsel ve toplumsal bir değişimin göstergesi sayılabilir. Gerek silahlı ordularda gerekse gerilla hareketlerinde sayıları gittikçe artan kadınların savaşın eril çerçevesi altında kendilerine nasıl yer buldukları sorusu önemli bir tartışma konusudur. Bu kadınlara ve öldürüldükten sonra onların bedenlerine uygulanan işkenceler aynı zamanda savaşın cinsiyetli bir şiddet biçimi olduğunun da açık göstergeleridir. Savaş, erkekler arası aşağılama, öteki erkeklerin gücünü temsil ettiği ölçüde kadın bedeninin tecavüz ve tacizle işgal edilmesi, ölü bedenlerine dahi cinsel işkence uygulanması, milliyetçi ideolojilerle cinsiyetçi kodların iç içe geçtiği tarihsel ilişkinin bir uzantısı niteliğindedir. Bu bakımdan yukarıda da belirtildiği gibi Ekin Van'ın ölü bedeninin sosyal medyaya sızdırılmış fotoğraflarıyla Che Guevara'nın fotoğrafları çok benzer görünmektedir. Aralarındaki tek ve en önemli fark ise cinsiyetleri nedeniyle ikisinin bedenlerine uygulanmış şiddet biçiminin de farklı oluşudur. Bugün burada varsayılan izleyici "tebaa" yani disiplin altına alınmak istenen nüfusun ötesinde başkaldıran ötekidir. Öte yandan bu vahşetin "tebaa" veya vatandaş olarak dâhil edilen "biz" açısından meşrulaştırılması da ötekinin çeşitli çerçeveler yoluyla insanlık dışı, yaşamayı hak etmeyen, yaşamı değersiz ve "biz"in yaşamına tehdit olarak çerçevelendirilmesini gerektirir. Dolayısıyla burada Foucault'nun da belirttiği gibi devlet şiddetine meşruluğunu hep o korunmak istenen "biz"in yaşamı kazandırır. Tebaa

öteki üzerine yöneltilen şiddet üzerinden bir kimlik ve yaşam kazanır. Meşruiyet söylemlerinin güçlendiği ve sansürün etkisinin azaldığı günümüzde, teşhir gün geçtikçe daha etkili bir görsel araç olarak kullanılmaktadır.

Özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra oluşan savaş ortamı bir "istisna hali olmaktan çıkıp süreklilik kazanmıştır", savaş artık sınırları ve mekânı belirli olmayan bir forma bürünmüştür. "Teröre karşı savaş" adı verilen bu yeni dönemde iktidarların gözünde iktidara karşı "mutlak" bir "sadakatin" inşası gerekmekte ve bu inşaat tamamlanıncaya kadar sürekli-leşen savaş hali içinde istisna bir norm halini almaktadır (Balta, 2016: 150). Savaşın sürekliliği ve mekânsal-uzamsal müphemliği savaşın ya da şiddetin aktörlerini daha heterojen bir hale de sokar. Öldürme edimi artık sadece devletlerin ya da iktidarların tekelinde değildir. Belirli bir uzam içinde denetimi eline geçiren herhangi bir topluluk bu hakkı eline alır ve uygular. Bu uzam içinde, devlet şiddetine meşruluğunu kazandıran hukuk artık askıya alınmıştır ve oldukça heterojen iktidar(cıklar) kendi adlarına ya da başkasının adına kolaylıkla savaş açıp yürütebilir hale gelmişlerdir. Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin "savaş makineleri" adı verdikleri şiddet örgütlenmeleri farklı koşullarda farklı amaçlar için ortaya çıkabilirler, kendileri ya da egemen iktidarlar adına *de facto* şiddet uygulayabilirler (Mbembe, 2016: 255). Bu bağlamda aktüel ve sürekli bir şiddet sahasına dönüşen Ortadoğu coğrafyasının, yukarıda aktardığımız yeni savaş ve şiddet stratejilerinin *praksis* sahası olarak tanımlanması herhalde yanlış olmayacaktır. İndirgemeciliğe düşmemek şerhiyle, IŞİD ve onun muadili diğer örgütlerin birer "savaş makinesi" olarak düşünülmelerinin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla iktidar merkezlerinin çokluğu fikrinden mülhem, görüntü üzerindeki iktidarın da tek merkezli (devletler) olmaktan çıktığı ve görsel imgelerin üretiminin, dağıtımının ve dolaşımının oldukça kolay hale geldiği bu dönemde görsel imgeler üze-

rinden herhangi bir iktidar mekanizmasının mutlak denetiminden söz etmek mümkün gözükmemektedir.

Bu biçimiyle de artık savaşın ve devlet şiddetinin olumsuz sonuçlarını ve yıkıcı etkilerini ifşa etmekten müteşekkil karşı stratejinin altı kısmen boşalır. Direnen öznenin yaşamı farklı biçimde kurmaya muktedir bir özne olarak yeniden temsil edilmesi esastır. Direnenler böyle yapmakla, ölülerinin yaşamayı hak ettiklerini ilan etmiş ve onları yeniden sahiplenmiş olurlar.



Dolayısıyla karşı taktikler açısından yapılabilecek sadece şiddeti apaçık kılmak değildir, sızanların dağıtılması, gösterilmeyenlerin görünür kılınması kadar, şiddeti sıradanlıktan nasıl çıkaracağımız, etkisini nasıl hissedilebilir, algılanabilir hale getireceğimiz de önem taşımaktadır. Bunun asli yolu ise Butler'ın da belirttiği gibi, şiddetin kime yöneldiğine göre önemini yitirmesine sebep olan algı çerçevelerini görünür kılmaktır. Ama buna dikkat çekerken bazı psikanalitik imgesel tekniklerin de önemli olduğu unutulmamalıdır.

Bir başka taktik de ölümü hak ettikleri iddia edilenlerin yaşamlarına yeniden değer atfetmektir. Başka bir deyişle yaşam, ölüm ve yas hiyerarşisi içinde onların yaşamı ve yası hak

edenler olarak yeniden temsil edilmeleridir. Adil yaşanmamış bir yaşamın adil olmayan ölümünün, hafızalarda parçalanmış bir beden ya da işkence görmüş bir beden olarak aktarılması yerine, onların biricik ve aslında yaşanan ve hikâyesi olan yaşamlar olduklarını hatırlatmak, üzerinde düşünmeye değer bir karşı taktik gibi görünmektedir. Bu anlamda Şırnak'ın Cizre ilçesinde güvenlik güçleri tarafından öldürüldükten sonra ölü bedeni zırhlı bir araç arkasında sürüklenen Hacı Lokman Birlik'in sürüklenme anını yakalayan fotoğraf bir hakikat olarak zihinlere kazındığı kadar, Birlik'in hayatını "yaşamış" bir hayat kategorisine koyacak (bu aynı zamanda hiç yaşamamış gibi ölmenin de önüne geçen bir edim olma potansiyeli taşımaktadır), yaşama dair algıyı güçlü kılacak bir çerçeve içinde sunulması da oldukça önemlidir.





Benzer şekilde Suruç Katliamı'nda ölenlerin ölü resimleri yerine gülen, yaşamları olan, yaşamayı hak etmiş olduklarını bize anlatan fotoğraflarının sosyal medyada paylaşılmasına yapılan çağrı, Şırnak'ın Silopi İlçesinde cenazesi yedi gün sokak ortasında kalan Taybet İnan'ın (Taybet Ana) ve benzer birçok örnekte işkence edilmiş ölü bedenlerin teşhir edilmesi yerine onların yaşamlarına göndermede bulunan fotoğraflarla anımsanmalarına dair çağrılar bu açıdan önemlidirler. Bu da yaşamı kucaklayan bir karşı siyaset dilinin etkin hale getirilmesini gerektirir. Ayrıca savaş fotoğraflarına ilişkin eril dilin çözümlenmesi de karşı stratejilerimiz açısından önemlidir. "Namus" kavramının eril içeriğini savaştıkları etnik topluluklara mal ederek onları öfkelendirmeyi ve aşağılamayı yol

edinmiş bir iktidar dilini alaşağı ederek, kadınları bir halkın namusundan ziyade direniş potansiyelini temsil eden kişiler olarak yeniden özneleştiren bir karşı dil geliştirmek, hakikatleri olan, "yaşanmış" hayatlara açıkça sahip çıkmak demektir.

Sonuç Yerine

Beden üzerindeki egemenliğin ve bu egemenlik biçiminin bir tür yönetme, boyun eğdirme, cezalandırma biçimi olarak uygulanması Antik Yunan'dan günümüze, farklı biçimlerde uygulanmıştır. Fotoğrafın henüz icat edilmediği dönemlerde de diri ya da ölü bedenleri hedef alan işkence ve kötü muamele, yaşayanlara mesaj vermek üzere seyirlik bir unsur olarak kullanılmıştır. Bizim tespitimiz, özellikle yirminci yüzyılın başından itibaren fotoğrafın etki potansiyelinin keşfedilmesini müteakip, iktidarların onun üzerinde kurdukları denetim (bu denetim ekseriyetle görsel alanın kontrol altında tutulması yönünde idi, başka bir ifade ile bedene yönelik her türden kötü muamelenin teşhir edilmesinden ziyade gizlenmesi) özellikle 2000'li yıllardan itibaren yeni bir veçheye büründüğü yönündedir. Bu yeni veçhe, tek merkezden kontrol edilmesi mümkün olmayan yeni iletişim teknolojileri vasıtasıyla devletin fotoğraf veya genel anlamda görüntü üzerindeki mutlak egemenliğinin sona ermesi şeklinde tezahür etmektedir. Ancak daha da önemlisi, devletlerin (doğrudan olmasa bile aracı örgütlerle) bedeni hedef alan her türlü işkence görselini kamuda dolaşıma sokmaktan ne ölçüde imtina ettikleri sorusunun yanıtını da barındırmaktadır. Bu soruya bir yanıt arayacak olursak, Guantanamo'dan sızdırılan işkence fotoğraflarının ya da Kürt illerinde yaşanan çatışmalarda öldürülmüş veya diri bedenlere uygulanmış işkence görüntülerinin dolaşıma sokulması, devletlerin bedene yapılan işkenceyi tekrar seyirlik bir malzemeye dönüştürdükleri konusunda bazı şüpheler uyandırmaktadır.

Sonuç olarak iktidara başkaldıranların ölümünün/idamının veya ölüsünün teşhir edilmesi tekniği hiçbir zaman tamamen yok olmamış, modern iktidar tekniklerinin gelişimine paralel olarak bazen geri çekilmiş, bazen tekrar gündeme gelmişse de esas olarak bağlamı değişerek günümüze kadar ulaşmıştır. Günümüzün güç savaşlarında gizlilik-sansür gibi görsel ve fotoğrafik temsil tekniklerine başvurulduğu bir gerçektir. Ama asıl çarpıcı husus, geçmişte kullanılan "teşhir" tekniğinin günümüzde tekrar yaygın biçimde kullanılmaya başlamasıdır. Bu makalenin hareket noktası işte bu merak uyandıran yeni durumun nasıl açıklanabileceği sorusu olmuştur.

Bu yazıda da değindiğimiz üzere, savaş stratejilerinin değiştiği bir dönemde beden üzerinden hükmetme stratejilerinin de değiştiği tespitini yapabiliriz. Bu tespitten hareketle, mutlak hükümranlık dönmelerinde hükümranın beden üzerindeki kamuya açık seyirlik işkence yöntemlerinin, günümüz parçalı iktidarlar döneminde bedene dönük işkence görsellerinin dolaşıma sokulmasıyla aynı amaca hizmet ediyor olabileceğini ortaya atabiliriz. Ama bu tespit şu soruyu da beraberinde getirmektedir: Günümüzde bedenin iktisadi üretkenliğinin iktidarlar için önemi nedir ve bu önemin azalması bedenin kırılganlığının ve yok edilebilirliğinin önünü mü açmaktadır?

Bu değişimin birkaç önemli nedeninden söz edilebilir. Birincisi iktidarın aşırı merkezileştiği bir zamanda mutlak otoritenin geleneksel temsil biçimlerine ihtiyacın yeniden güçlendiği düşüncesidir. İkincisi ise iktidarın niteliğinin değişmiş olmasıdır. Burada özellikle etkili olan neoliberal rejimlerde devlet ile şiddet arasındaki ilişkinin refah toplumlarında olduğundan daha farklı hale gelmesinin etkileri de dikkate alınmalıdır. Yine aynı bağlamda Kaldor'un da belirttiği biçimde, çağdaş savaşların ve şiddet stratejilerinin değiştiğinden bahsetmek de mümkündür. Kaldor'un kuramı bu açıdan önemlidir ve bize savaşların özne, fail, zaman, mekân ve amaç

gibi kategorilerinin "eski savaşlar" dönemine kıyasla neredeyse ortadan kalktığını göstermektedir. Bu yazıda da değindiğimiz üzere, yeni savaş "düzeninde" parçalı iktidar yapıları, savaşı bir mekân ve amaç düzleminden koparmakta, onu sürekli işleyen bir endüstri haline getirmektedirler. Başka bir deyişle başı ve sonu olmayan, mekândan ve amaçtan bağımsız işleyen bu savaş düzeni hem herkesi hedef alabilmekte hem de her yerde yürütülebilmektedir. Savaşın düzeninin teknik ilerleyişiyle çelişkili görünse de yeni savaş düzeninde bedenin kendisi savaşın bir parçası ve yürütücüsü haline gelmiştir. Bu teknik olanaklarla aynı anda işleyen süreçlerdir ve savaş evrenini insan bedeninin ulaşabileceği her yere kolaylıkla taşıyabilmektedir.

Bedenin üretkenliğinin iktidarlar için bir tartışma konusu olduğu bu yeni savaş döneminde, iktidarların bedenin – iktisadi anlamda- üretkenliği ve yok edilmesi arasında bir tercih yaparlarken fazla zorlanmadıklarını düşünebiliriz. Bunun anlamı bedenin artık korunması, tabi kılınması ve işletilmesi gereken bir alan olmaktan çıktığıdır. Tam da bu noktada benden kontrolsüzce savaşın bir parçası ve üretim aracı haline gelmektedir. Bir intihar saldırısında patlayan bedenle, işkence edilmiş bir beden farklı bağlamlarda da olsa yeni savaş stratejilerinin en belirgin parçası haline gelmiştir. Bize göre, savaş stratejilerindeki değişimle, ölü bedenlerin teşhiri arasında doğrudan bir ilişki vardır. Canlı ya da ölü bedenin kırılganlığından duyulan hassasiyetin azalması -ki bu bize göre, diri bedenin iktisadi üretkenliğinin eskisi kadar önemli olmaması, ölü benin ve onun teşhirinin de diri olanlara iktidarın mesaj iletme aracı haline gelmesi burada etkilidir- onun görsel teşhirini kolaylaştırmaktadır.

Kaynakça

Amelunxen, Hubertus von. (1998), "The Century's Memorial: Protography and the recording of history." *A new History of Photography* içinde, der. Michel Frizot, İtalya: Konemann. 130-148.

Anderson, Benedict. (2011), *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.

Balta, Evren. (2016), "Ölü Bedenlerin Siyasal Yaşamları", Evrim C.İflazoğlu & A. Aslı Demir (der), *Öteki Olarak Ölmek*, Ankara: Dipnot Yayınları, 145-161.

Barthes, Roland. (1996), *Camera Lucida: Fotoğraf Üzerine Düşünceler*, çev. Reha Akerçakaya, İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.

Berger, John. (1988), *O Ana Adanmış*, İstanbul: Metis Yayınları.

Berger, John. (2016), *Bir Fotoğrafı Anlamak*, çev, Beril Eyüboğlu, İstanbul: Metis Yayınları.

Boudrilard, Jean. (1995), *Gulf War Did not Take Place*, Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press.

Burke, Peter. (2003), *Afişten Heykele, Minyatürden Fotoğrafa Tarihin Görgü Tanıkları*, çev. Zeynep Yelçe. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Butler, Judith. (2009), *Frames of War*, London: Verso.

Butler, Judith. (2013), *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.

Camphell, David. (2004), "Horrific Blindness: Image of Death in Contemporary Media." *Journal for Cultural Research*. 8 (1): 55-74.

Derrida, Jacques. (2002), "History of the Lie: Prolegomena", *Without Alibi* içinde, der. Peggy Kamuf, Stanford University Press.

Deutsche Welle. (2015), *Who is the 'Islamic State'*? http:// www.d w.com/en/who-is-theislamic-state/a-18853223 [Erişim: 10.11.2016].

Foucault, Michel. (2005), *Özne ve İktidar*, çev. Ergüden, I. & Akınhay, O., İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel. (2013), *Hapishanelerin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları

Hobsbawn, Eric. (2013), *Kısa 20. Yüzyıl Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: EverestYayınları.

Jessop, B. and K. Bonnett, S. Bromley, T. Ling. (1989), *Thatcherism: A Tale of Two Nations*, London: Black Well.

Kaldor, Mary. (1999), *New and Old Wars*, Organized Violance in Global Era, Standford University Press: Standford.

Mbenme, Achille. (2016), Nekro Siyaset, çev, Abdurrahman Aydın, *Öteki Olarak Ölmek*, der. Evrim C. İflazoğlu& A.Aslı Demir, Ankara: Dipnot Yayınları, 223-270.

Schmidinger, Thomas. (2015*), Suriye Kürdistan'ında Savaş ve Devrim: Rojava'dan Sesler, Analizler*, çev. Sevinç Altınçekiç, İstanbul: Yordam Yayınları.

Sontag, Susan. (2005), *Başkalarının Acısına Bakmak*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Yayınları.

Sontag, Susan. (2008), *Fotoğraf Üzerine*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Yayınları.

Taştekin, Fehim. (2016), *Rojava: Kürtlerin Zamanı*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yalan, Haber ve Siyaset: 2017 Anayasa Değişikliği Referandumu Sürecinde Medya

Ece Algan ve Dağhan Irak

Son yıllarda özellikle Batı dünyasını endişelendiren yalan haber artışı, popüler söylemlerde demokratik kurumların işleyişindeki sorunlarla ilişkilendirilmekte, hatta bu yalan haberlerin ABD'den İngiltere'ye, Hindistan'dan Almanya'ya birçok ülkede neoliberal, muhafazakâr veya milliyetçi popülist liderlerin seçilmesinde rol oynadığı öne sürülmektedir. Ancak yalan habercilik ne Türkiye ne de dünya için yeni bir durumdur. Ayrıca içinde bulunduğumuz farz edilen "hakikat sonrası" (post-truth) dönemin doğrudan bir sonucu ya da nedeni olduğunu da iddia edemeyiz. Yalan haberin, basım evlerinin on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda yaygınlaşmasıyla başladığını söyleyen *The Economist* dergisinin yayın yönetmeni Tom Standage (2017), yalan haberin o dönemki popülerliğini, basımevlerinin sadece dağıtımcı işlevi taşımasından ötürü içeriğe karışmamasına bağlarken, internetin de aynı nedenden ötürü - yani dağıtımcı olarak değerlendirildiğinden- bu yalan haber furyasını yeniden tetiklediğini öne sürmektedir.

Diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de internetin ekonomi politiğinden kaynaklı olarak tıklama tuzağına (clickbait) başvuran internet sitelerinin ve yalan veya tümüyle kurgu haberlerin artışı kuşkusuz dikkate değer bir boyuttadır. Hatta amacı sadece sitenin tıklanma sayısını arttırmak olan bu tarz kurgu haberlere, ana akım gazetelerin internet baskılarında normal günlük haberlerle yan yana yer verilmesi birçok açıdan sorunlu. Biz bu çalışmada yalan haber olarak, bu tarz tıklama amaçlı tümüyle uydurma ve kurgu haberleri değil, toplumu ilgilendiren olayların tartışıldığı haberlerde yalan söylenmesini, kimi doğruların seçici bir şekilde özellikle dışarıda bırakılmasını ve politikacıların veya hükümet yetkililerin söylediklerinin teyit edilmeden doğruymuş gibi haberleştirilmesini kastediyoruz. Yalan haberin ve daha da önemlisi insanların habere ulaşımının engellenmesinin bugün Türkiye'deki en önemli nedeninin, hükümetin doğrudan ve dolaylı yaptırımlarla haber kaynaklarını kontrol altında tutması, yandaş medya yoluyla haberleri manipüle etmesi ve muhalif gazetelere ve gazetecilere yaptığı baskı, tehdit ve tutuklamaların sonucunda ortaya çıkan otosansür olduğunu düşünüyoruz.

Bu çalışmada, haberin yansız olmasını savunmak gibi bir amacımız yok çünkü bize göre yansız haber yok. Ancak doğrudan baskı, sansür, otosansür gibi nedenlerle haberin farklı yorum ve boyutuyla gün yüzüne çıkamamasından bahsedilebilir. Bunun, yani halkın haber alma hakkının elinden alınmasının, kamuoyunu ve demokratik kurumların işleyişini etkilediği için insan hakları bağlamında ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Türkiye'de ana akım medya, bugün her ne kadar iktidar tarafından araçsallaştırılsa da siyasetçilerin halkın çıkarlarını hiçe saydığı durumlarda aydınlatıcı bir rol de üstlenmiştir. Ama bu, ancak medya kuruluşunun ekonomik ya da politik çıkarlarına uygun olduğunda gerçekleşmiştir. Türkiye gibi güçlü bir yandaş medya geleneği olan ülkelerde, medyanın halkın sesi olduğu, gerçekleri ortaya çıkaran bir güç

potansiyeli taşıdığı tarzı genel söylemlerin, medyanın hem iktidara hem de diğer güç odaklarına ne kadar bağımlı bir kuruluş olduğunu görmemizi önleyen söylemler olduğunu düşünüyoruz.

Bu çalışmadaki amacımız, anayasa değişikliği referandumu sürecinde yayınlanan seçim kanunu ihlalleri ile ilgili haberlerin analizi üzerinden yalan, çarpıtma, bazı detayların özellikle atlanması veya kimi ihlallerle ilgili haberlere hiç yer verilmemesi gibi taktiklerle, ana akım gazetelerin okuyucunun yanlış yönlendirilmesinde oynadığı rolü ortaya çıkarmaktır. Referandum sürecinde dile getirilen ve kendisine CHP ve AGİT raporlarında da yer bulan usulsüzlük iddialarının, medyada kendine ne derece yer bulduğunu incelemek üzere; raporlarda değinilen kamu kaynaklarının 2017 yılı Anayasa referandumu sürecinde "evet" kampanyası için kullanılması ve "hayır" kampanyasının engellenmesi gibi belli başlı örnek olayları seçerek *Hürriyet* (hürriyet.com.tr), *Milliyet* (milliyet .com.tr), *Habertürk* (haberturk.com.tr), *Sabah* (sabah. com.tr), *Star* (star.com.tr) ve *Yeni Şafak* (yenişafak.com) gazetelerinin internet sitelerinde haber yapılıp yapılmadığını inceledik. Üretilen yalan, manipülatif, dezenformasyon haber ile habere erişimin kısıtlanmasının boyut ve sonuçlarını, Türkiye'deki medya ve siyaset ilişkisi bağlamında değerlendirmeden önce, Batı'da yalan haber ve hakikat sonrası ortam üzerine yapılan tartışmaları kısaca özetleyelim.

Hakikat-Sonrası (Post-Truth) Ortamda Gazetecilik ve Yalan Haber

Özellikle Donald Trump'ın başkanlığa doğru giden serüveninde ortada dolaşan yalan haberlerin Trump'ın seçilmesinde oynayabileceği rolü merak eden araştırmacılar son birkaç yıl içinde sosyal medyada haber paylaşma alışkanlıkları ve yalan haberin dolaşımının artış nedenleri üzerine önemli tespitlerde

bulundular. Bunlardan en önemlileri: internetin getirdiği olanaklarla birlikte web sitesi açıp yayın yapabilme kolaylığının haberciliği sayılı birkaç köklü kuruluşun denetiminden çıkartması, sosyal medyanın yalan haberin paylaşımını kolaylaştırıp bu tarz haberleri üreten ve yayınlayanlara ekonomik gelir sağlaması, büyük medya kuruluşlarına olan güvenin sarsılması ve politik kutuplaşmanın artışı ile iki ayrı kutuptaki insanların birbirlerine olan tahammülsüzlüğünün de aynı oranda artması (Alcott ve Gentzkow, 2017).

ABD'deki gazetecilik literatüründe yalan haber (fake news), çoğunlukla tık tuzağı sitelere kullanıcı çekmek amaçlı yazılan uydurma haberler için kullanılıyor. Önceleri çarpıtılmış veya atlanan haberler ile politikacıların yalan demeçlerinin teyit edilmeden sanki doğruymuşçasına verilmesi bu kavram altında anılmazken Trump'ın başkan seçilmesi ve İngiltere'deki Brexit süreçlerinde demokrasiye tehdit oluşturması nedeniyle, bu tarz haberler Batı literatüründe özellikle 2016 yılının sonundan itibaren yalan haberle ilgili popüler söylemin bir parçası haline geldiler. Biz de çarpıtılmış haberle yalan demeçlerin doğrulanmadan halka sunulmasının halkın habere erişimini engellediğinden, yalanın medya ve siyaset ilişkisi içerisinde incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. *Zaytung* gibi mecralarda yayınlanan hiciv amaçlı kurmaca/yalan haberleri ise bu kategorinin dışında bırakıyoruz.

ABD'deki 2016 Başkanlık Seçimi süresince yalan haberin tahmin edilenden çok daha yaygın ve inandırıcı olduğu tespit edilmiş. Alcott ve Gentzkow'un (2017) araştırması, seçim sürecinde ABD'li her yetişkinden en az birinin, hatta bunların büyük bir çoğunluğunun birden fazla yalan habere rastladığını ve yarısından fazlasının gördükleri bu haberlere inandığını ortaya koyuyor. Aynı araştırmaya göre sosyal medya ağları ideolojik açıdan sabit fikirli şahısların büyük bir bölümünün, destekledikleri adayları olumlu bir şekilde temsil eden yalan haberlere inandığı görülmüş (Alcott ve Gentzkow, 2017).

Sosyal medyanın yalan haberlerin dolaşımı üzerindeki etkisini ortaya koymak için haberlerin ne ölçüde sosyal medyadan erişilip paylaşıldığına bakmak gerekmektedir. Jeffrey Gottfried ve Elisa Shearer'in (2016) Pew Araştırma Merkezi için ABD'de sosyal medya yoluyla haber paylaşımı konusunda yaptıkları bir araştırmada Facebook kullananların üçte ikisinin, yani genel nüfusun %44'ünün, haberleri Facebook'tan okuduğu ortaya çıkmış. Bu yüksek oranlar, Türkiye'de yapılan araştırmaların bulgularıyla da örtüşüyor. 2016'da Oxford Üniversitesi Reuters Gazetecilik Çalışma Enstitüsü'nün yayımladığı dijital haber raporuna göre Türkiye'deki 48 milyon internet kullanıcısının %73'ü haberleri sosyal medya üzerinden takip ediyor (Kılıç, 2016). Türkiye'de haber için en fazla tercih edilen sosyal medya platformları Facebook (%64), YouTube (%31) ve Twitter (%30). Ulaşılan bulgulardan belki de en önemlisi, bazı okurların haberin hangi kaynaktan geldiğini fark etmedikleridir. Türkiye'de haberi akıllı telefonlar aracılığıyla okuyanların sayısı 2016'da %68'e ulaşırken interneti, 48 milyon kullanıcının %90'ı bir haber kaynağı olarak görüyor (Kılıç, 2016). 2016'da Türkiye'de nüfusun %80'i haberi televizyondan izlediğini belirtmiş, yani habere erişim açısından televizyon başat rol üstlenmeye devam ediyor.

Politik açıdan gittikçe kutuplaşan ve köklü kuruluşlara güvenini yitiren halkın sosyal medyayı bir haber kaynağı olarak gittikçe daha fazla kullanması, yalan haber üretimini ve dolaşımını da kuşkusuz etkiliyor. Mihailidis ve Viotty'e (2017) göre yalan ve sansasyonel haberlerin sosyal medyada gittikçe daha fazla paylaşılmasının en önemli nedeni, karşıt haberin pek görülmediği homojen sosyal medya ağlarında gün geçtikçe daha fazla zaman geçiren ve politik açıdan kutuplaştığı için sisteme güvenini yitirmiş halktır. İnternet üzerinden yalan haberleri paylaşan okurların psikolojisini inceleyen Shyam Sundar (2016) ise haberleri internetten takip edip paylaşanların yalan haber paylaşmalarının en önemli nedeninin haberin

kaynağına dikkat etmemeleri olduğunu tespit etmiş. Bu rahat ve dikkatsiz tutum da sosyal medyanın doğasından kaynaklanıyor, çünkü sosyal medya ortamı genellikle tanıyıp güvendiğimiz arkadaşlarımızdan oluşturduğumuz bir ortam ve bu yüzden sosyal medyadaki haberin kaynağı arkadaşlarımız ve kendimiz hâline geliyor. Kang ve Sundar'in (2016) yaptığı ampirik bir araştırmaya göre bu durum arkadaşlarımızın paylaştığı haberlere daha az şüpheyle yaklaşmamıza neden oluyor.

Boyd (2017), insanları teyit edilmiş haberin nasıl bulunacağı konusunda eğitmenin yalan haber ve komplo teorilerinin geniş kitlelere yayılması sorununun önüne geçemeyeceğine inanmaktadır. Ayrıca Boyd'a (2017) göre halkı cahil farz edip uzman görüşleri tepeden dayatan elitler de halktaki güvensizliğin önemli bir nedenini oluşturuyorlar. Bu nedenle medya okuryazarlığı programlarından medet ummak ya da Facebook gibi sosyal medya şirketlerinin yalan haber dolaşımını engellemesini beklemek kanayan yarayı bantlamaktan ileri gitmeyen geçici çözümlere bel bağlamak anlamına gelmektedir. Sorunun daha derin bir kültürel bağlamı olduğunun altını çizen Boyd (2017), hâlihazırda ayrışmış sosyal yapıların birbirleriyle etkileşebilecekleri ortamı hazırlayacak altyapıyı oluşturmak gerektiğini öne sürüyor. Doğru ve güvenilir haber sayısını arttırmanın yalan haberin önüne geçebileceği tezi de Trump'ın seçilme sürecinde yalan haberleri çürüten her doğru habere karşılık Trump yandaşlarının hızla yeni haber kaynakları ile Trump'ı destekleyen başka yalan haberleri üretip dolaşıma soktukları gerçeği tarafından çürütülmüştür (Read, 2016).

Fenton ve Freedman'e (2017) göre yalan haber, uzun bir süredir Batı'da kapitalist devletlerin havasını soluduğu "sahte demokrasi" ortamının bir sonucudur. Yazarların sahte demokrasiden kastettikleri ise demokrasinin çoğulculuk ve halk iradesi ilkelerinin, halk arasında gerçek demokratik katılımı sağlayacak bir yapı inşa etmek için kullanılmak yerine birtakım

anayasal güvencelerle korunan piyasanın emrine verilmiş olmasıdır (Fenton ve Freedman, 2017). Fenton ve Freedman (2017), böyle bir sahte demokraside üretilen yalan haberin ise istisnai bir durum olmaktan ziyade kısa süreli kar ve ticari getiri peşinde olan piyasa ekonomisinin doğal bir sonucu olduğunu ileri sürer.

Türkiye'deki yalan haber ve siyaset ilişkisinin ABD'dekinden epey farklı işlediğini belirtmek yerinde olacaktır. Ancak sosyal medyanın habere erişim ve paylaşım oranının her iki ülkede de yüksek oluşu, internetin yaygınlığı, politik kutuplaşma sorunu ile yandaş medyanın, ekonomik çıkarlarını veya ideolojik duruşunu temsil eden partiyi gazetecilik değerlerini hiçe sayarak körü körüne desteklemesi yani yandaş habercilik, her iki ülkede de durumun aradaki büyük farklılıklara rağmen bir takım benzerlikler taşıdığını ortaya koymaktadır. Elbette en büyük fark, Batı'nın görece özgür medya ortamında piyasanın yönlendirmesiyle saygın haber yerine kitlelerin ilgisini çeken sansasyonel, magazin ve yalan haberlerin yapılmasıdır. Türkiye gibi yarı otoriter sayılan medya ortamlarında ise asıl sorun siyasi iktidarın medyaya doğrudan müdahalesi sonucunda haberin okuyucuyu belli çıkarımlara yönlendiren yalan, manipülasyon ve dezenformasyonla dolu oluşudur.

Türkiye'deki basın ve iktidar ilişkilerinin tarihine baktığımızda, askeri ve siyasi iktidarın hemen hemen her dönemde güçlü bir rol oynadığını (Dağıstanlı, 2014; Dağlar, 2010; Sözeri, 2015) ve medyanın içinde bulunduğu bugünkü durumun aslında bu tarihi konjonktürden pek de farklı olmadığını söyleyebiliriz. Yirminci yüzyılın ilk yarısında muhalif gazetecilerin sürgüne gönderilip, iktidarın isteği doğrultusunda haber yapan gazetecilerin milletvekilliği ile ödüllendirilmesi (Gürkan, 1998) ile başlayan iktidar baskısı, daha sonra her on yılda bir yapılan askeri darbelerle medyanın iktidar karşısında güçlenmesini imkânsız hale getirmiştir. İktidar baskısı ile yazılan

yalan haber ve dezenformasyonun en önemli örneği kuşkusuz 28 Şubat 1997 tarihli "postmodern" diye nitelenen askeri darbenin öncesinde askeri kurumların güdümündeki ana akım medyanın, kurgu haberler ve içerikler üreterek ülkede radikal İslamcılığın yükseldiği algısını yaratıp İslami-muhafazakâr parti koalisyonundan oluşan hükümetin devrilmesi için halkın desteğini kazanmasıdır (Elmas ve Kurban, 2011: 24).

2000'lerin başından itibaren "havuz medyası" dediğimiz AKP iktidarı dönemindeki medya ortamı ise partiye yakın büyük sermaye sahiplerinin gazete ve televizyon satın aldıkları ve partinin isteği doğrultusunda yaptıkları yayınlarla, büyük kârlı kamu ihaleleri almayı başardıkları dönemdir (Sözeri, 2015). Bu bağlamda, 10 Ekim 2015'te gerçekleştirilen Ankara Garı Katliamı ile ilgili haberleri havuz medyasının el birliğiyle yarattığı ortak yalan haber ve dezenformasyon ortamının demokrasi ve başbakanlık seçimleri üzerindeki etkisini doğrudan sergileyen bir örnek olarak verebiliriz. Nitekim araştırmasında Durna (2016), CNN Türk'ün Ankara Garı Katliamı sonrası haberciliğini "çok fazla bilgi ve kaynak arasında yaratılan bir gerçeklik karmaşası ve hakikatin gizlenmesi" (35) olarak değerlendirir.

Referandum ve AKP İktidarı Sürecinde Medya Ortamı

2017 yılının Nisan ayında yapılan anayasa değişikliği referandumu, Türkiye'de medyanın siyasetteki işlevinin iyi, kötü ve çirkin taraflarını tüm süreç boyunca tekrar ortaya çıkardı. Avrupa Güvenlik İşbirliği Teşkilatı (AGİT) ve Avrupa Konseyi gibi uluslararası gözetim kuruluşları referandumun sonuçlarının adilliğini ciddi bir şekilde sorgularken, muhalefetin kamu yayıncılığı imkânlarına erişimi, muhalefet partilerine yönelik sindirme taktikleri ve yurttaşların özgürce seçim kampanyası yürütebilmesi gibi konular en çok altı çizilen noktalardandı.

Kampanya sürecinde, "hayır" kampanyası yürütenler bizzat Başbakan Binali Yıldırım tarafından "terörist" olarak nitelendi ve sırf parlamenter demokrasiden başkanlık rejimine geçişe karşı olduklarını ifade ettikleri için yurtseverlikleri sorgulandı. Diğer taraftan, kamuya açık alanlarda "hayır" kampanyası yürütenler polis ve güvenlik güçleri tarafından sistematik olarak taciz edildiler, çok sayıda insan gözaltına alındı. Mülki idare ve güvenlik güçleri, geçen yılki başarısız darbe girişiminin ardından ilân edilen OHAL'in verdiği geniş yetkileri "hayır"cılara karşı kullanmaktan çekinmezken, "evet" kampanyası söz konusu olduğunda bu koşullar hiç gündeme gelmedi.

Ana akımın "yandaş" tabir edilen hükümet yanlısı kısmı "evet" kampanyası için halkla ilişkiler ajansı gibi çalışmaktan geri durmadı. Örneğin *Sabah*, eski ve ünlü futbolcu Rıdvan Dilmen tarafından sosyal medya üzerinden başlatılan "güçlü bir Türkiye için, evet, ben de varım" kampanyasına yoğun destek verirken, bizzat Erdoğan tarafından yazılan ve vatandaşları "evet" oyu vermeye davet eden bir köşe yazısını da yayımlamayı ihmal etmedi (2017). Diğer taraftan, geleneksel olarak merkez medyanın "amiral gemisi" diye bilinen *Hürriyet* de Nobel sahibi yazar Orhan Pamuk'un bir söyleşisinde neden "hayır" oyu vereceğini açıkladığı kısımları sansürledi. Kampanya sırasında devletin tüm imkânları "evet" için seferber edildi ve Diyanet İşleri Başkanlığının bazı imamları dahi Cuma vaazlarında Erdoğan'ın söylemlerine paralel olarak rejim değişikliğine karşı çıkanları hain ilan ettiler.

Muhalefet partileri kamu yayın kuruluşu TRT'nin imkânlarından da neredeyse hiç yararlanamadı. Halkların Demokratik Partisi (HDP) Eş Başkan Yardımcısı Saruhan Oluç, Radyo Televizyon Üst Kurulu'na (RTÜK) yaptığı bir şikâyet başvurusunda, 1-22 Mart 2017 tarihleri arasında Erdoğan ve Adalet ve Kalkınma Partisi kurmaylarına TRT'de dört bin dakikanın üzerinde yer verildiğini, HDP'ye ise yalnızca bir dakika ayrıl-

dığını öne sürdü (Lıcalı, 2017). Buna göre, ana muhalefet Cumhuriyet Halk Partisi'ne (CHP) ise sadece 216 dakika yer verilmişti. TRT'den daha çok izlenen ulusal kanallarda durum çok farklı değildi. Demokrasi İçin Birlik İnisiyatifi'nin raporuna göre, 17 ulusal televizyon kanalındaki haber bültenlerinde Cumhurbaşkanı Erdoğan'a 3210 dakika, AKP'ye ise 4992 dakika yer ayrılırken, CHP'nin aldığı süre 1025, HDP'nin aldığı toplam süre ise yalnızca 33 dakika idi ('Rafa kalkan', 2017). Miting ve benzer konuşmalar göz önüne alındığında ise Erdoğan ve AKP toplam 28 bin dakikanın üzerinde yer bulurken, HDP'ye bir dakika dahi ayrılmamıştı.

Hiç kuşkusuz bu uçuk sayılar, seçim sürecinin bütün adaletsizliğini açıkça belgelerken dahi, Türkiye medyası üzerine çalışan araştırmacılar için sıradan olmanın ötesine gitmiyor. Ana akım medyanın tamamen siyasi iktidarın hizmetinde olması hâli, 1990'lardaki hükümetle medyanın bir çeşit koalisyon oluşturarak siyasi/ekonomik ortaklıklar kurmasının ötesine geçeli yıllar oluyor. Ancak, yine de 15 Temmuz darbe girişiminden beri, özellikle de referandum sürecinde her şeyin çok daha kötüye gittiğini görmezden gelmemek gerekiyor.

Erdoğan'ın medya sistemini yeniden dizayn etme süreci tabii ki bugün başlamış değil. 2000'lerin ortasından itibaren, özellikle de 2007'deki ikinci seçim zaferinin ardından zaten müsait olan koşullar kullanılarak bu dönüşüme büyük bir hız kazandırıldı. 2011'de RTÜK Yasası'na yapılan değişikliklerle, RTÜK medya sahipliği konusunda kamuya bilgi vermekten bile kaçınan bir hâle getirildi. Diğer taraftan Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu (TMSF) aracılığıyla el konan holdinglerin elerlindeki medya organları, büyük bir hızla "yandaş medya" ya da "havuz medyası" denen oluşumu yaratmak üzere Erdoğan'a yakın iş insanlarına dağıtılmaya başlandı. Bu kuruluşların nasıl el değiştirdiğine dair bilgiler ise yıllar geçtikçe kamuyla daha da az paylaşılmaya başlandı. Diğer taraftan yaratılan bu yeni medya imparatorluğu özellikle dev kamu teşeb-

büslerinin reklam bütçelerinden bol kepçe besleniyordu. Geçmişte kimin başbakan olacağını belirleyecek kadar güç sahibi olan Doğan Grubu gibi ana akım medya holdingleri de vergi cezaları ya da holdingin sahip olduğu diğer sektörlerdeki şirketler üzerinden terbiye ediliyordu.

Başlangıçta, yani 2000'lerin başında, Türkiye kredi kuruluşlarının çizdiği yol haritaları üzerinden daha neoliberal bir ekonomik yapıya çekilirken, medya sahipliği ve medya sahiplerinin diğer sektörlerdeki faaliyetleri konusunda yaratılan serbest ortamın amacı ülkenin küresel kapitalizme entegrasyonuyla paraleldi. AKP döneminde ise bu serbesti, kamu ihaleleri üzerinden inşaat ve alt yapı işi yapan partiye yakın holdinglerin medyaya girmesine yaradı. Karamehmet, Bilgin, Uzan gibi medya patronları (bu sonuncusunun Erdoğan'a karşı seçime girmek gibi affedilmez bir günahı da vardı kuşkusuz) ellerindeki varlıkları kaybederken; sahip oldukları Star, Akşam, Sabah gibi yayın organları kısa sürede Erdoğan yanlısı medyanın bayrak taşıyıcısı oldular. Diğer taraftan Doğan, Doğuş, Ciner gibi ana akım gruplar (ki hepsinin farklı sektörlerde iştirakleri mevcuttu) kısa sürede hükümet tarafından farklı yöntemlerle hizaya sokuldu. Bu gruplarda çalışan hükümete muhalif gazeteciler daha önce görülmemiş boyutta tenkisat dalgalarına uğrarken, Akser ve Baybars-Hawks'ın (2012) da dikkat çektiği üzere hükümetten isimlerin gazetecilere hakaret davası açması gazetecileri baskılama yönünde yeni bir yaygın pratik hâline geldi.

Yayın yasakları özellikle 2013'teki Gezi direnişi sonrası rejimin oluşabilecek muhalif hareketlenmelere karşı sık sık başvurduğu bir yöntem olarak öne çıktı. 2013'te ana akım medyanın Gezi Parkı'ndaki polis şiddetine halkın tepkisini haber yapmaktan kaçınması, gösterilere katılımı arttıran etkenlerden biri olmuştu. 2013 sonrasında ise hem giderek artan internet yasakları hem de Cumhuriyet savcılıkları ve RTÜK aracılığıyla yayın kuruluşlarına her toplumsal olaydan sonra

getirilen yayın yasakları, neyin ne zaman verileceğine dair zorunlulukları kurumsallaştırdı. Aslında 2011 yılının Aralık ayında 34 sivil Kürt yurttaşın savaş uçakları tarafından bombalanması sonucu hayatını kaybettiği Roboski Katliamı'ndan beri ana akım medyanın zaten hükümetten açıklama gelmeden bir olayı haberleştirmesi pek rastlanan bir pratik değildi. Fakat yayın yasaklarıyla bu durum kurumsal bir hâl almış oldu. Böylelikle yayın yasağı süresince rejime yaşanan bir olaya istediği bağlamı yaratma imkânı sağlandı; yaşanan olay her neyse (örneğin maden kazası ya da bomba patlaması) bir süre sonra ya valilikler aracılığıyla, ya da Anadolu Ajansı aracılığıyla tüm medyanın takip etmesi için rejimin resmi çizgisi ilân ediliyordu.

Muhalefet milletvekillerince zaman zaman, 1984 romanına göndermeyle "Gerçek Bakanlığı" diye adlandırılan (tbmm.gov.tr, 2016) bu medya yapısı içinde hiç kuşkusuz rejimin resmi ajansı olan Anadolu Ajansı'nın ayrı bir önemi var. 1920 yılında Türk uluslaşmasının meşruiyetini dünyaya duyurmak için kurulan ajansın hisseleri, Cumhuriyetin kuruluşundan sonra çalışanlarına dağıtılmıştı. Ancak daha sonra %47,75'lik hisse Hazine tarafından toplanınca, AA tekrar bir devlet kuruluşu hâline dönüştü. AA'da özellikle 2011 yılında Tayyip Erdoğan'ın eski basın danışmanı Kemal Öztürk'ün genel müdürlüğe getirilmesinden sonra önemli değişimler yaşanmaya başladı. O yıllarda eski Dışişleri Bakanı ve Başbakan Ahmet Davutoğlu'nun büyük etki sahibi olduğu ajans, onun "stratejik derinlik" dış politikasına uygun olarak Arap ve Ortadoğu coğrafyasına açılmaya başladı. Bu arada 2013'te AA sermaye arttırımına gitmiş ve eski çalışanlara ait, sahip çıkılmayan yüzde 25,65'lik hisseyi de Genel Müdür Öztürk kendisi almıştı (tepkiler üzerine Öztürk istifa ederken bu hisseleri 2014'te iade etti). Öztürk döneminde finansal harcamaları giderek büyüyen ve Basın Yayın Enformasyon Genel Müdürlüğü üzerinden finanse edilen ajans, "devlet kurumu olmadığı gerekçesiyle"

(Anadolu Ajansı Sayıştay, 2014) Sayıştay denetiminden kaçırılmaya başlandı. Bu arada AA'nın geçtiği haberlerin dengesi de giderek hükümet ve AKP lehine bozuluyordu. Bir araştırmaya göre (Irak, 2015), Şubat 2015'te AA'nın geçtiği siyasi haberlerin %91,1'i hükümetle ilgiliydi. Haberlerde Başbakan Davutoğlu %39,1, Cumhurbaşkanı Erdoğan %24,3 oranında kendine yer bulurken muhalefet lideri Kılıçdaroğlu'na ayrılan yer ancak %2,5 'tu. AKP içinde ortaya çıkan ve Davutoğlu'nun ekibiyle beraber hükümet ve parti görevlerinden tamamen tasfiyesiyle sonuçlanan Pelikan Bildirisi sonrası, bu yüzdelerin tamamen Erdoğan lehine değiştiğini tahmin etmek mümkün.

AKP döneminde Anadolu Ajansının rolüyle ilgili bir önemli nokta da yönetim kurulu ve diğer kilit üyeliklere yapılan atamalar olarak dikkat çekiyor. Ağustos 2011 – Şubat 2015 arası (Irak, 2016) AA yönetim kurulunda görev alan üyelerin neredeyse tamamı Erdoğan, Davutoğlu, Arınç ve Gül gibi AKP kurmaylarının ofisinde çalışmış isimler. Gazeteci kökenli olanlar ise *Yeni Şafak* ve *Kanal 7* gibi baştan beri AKP yanlısı olan medyadan seçilmiş.

Haber ajansları, özellikle seri haber üretimi yapan web siteleri ve gazetelerin kopyala-yapıştır haber kaynağı olması bakımından Türkiye medyası açısından önemli. Diğer taraftan seçim sonuçları da Türkiye'de halka haber ajansları üzerinden ulaşıyor. AKP'nin haber ajanslarını kontrol altına alma çabaları, AA örneğinde de bahsettiğimiz gibi 2010'daki Anayasa referandumundan sonra başlıyor. 2011'de AA, Cihan, İhlas Haber Ajansı, Ajans Habertürk ve Anka Ajansı ortak bildiri yayımlayarak "terör, şiddet ve afet hâlinde haberlerin yayımlanması konusunda yayın ilkeleri" açıklamıştı (Ajanslardan ortak, 2011). Bu bildiriye göre neredeyse tüm medyaya haber sağlayan bu ajanslar "ulusal güvenlik ve kamu düzenini dikkate alacağını", "yayın yasaklarına uyacağını", haberlerini "yetkili bir kaynağa dayandırarak" yapacağını açıklıyordu. Bu bildiri, olağanüstü olaylarda ajansların geçeceği tüm haberlerin AKP'nin istediği

şekilde olacağının ilânı anlamı taşıyordu. İlerleyen yıllarda diğer ajansların rolü giderek küçülürken, Anadolu Ajansı yeni rejimin tek haber kaynağı olarak öne çıktı. 15 Temmuz sonrasında Gülen Cemaatine yakın Cihan, Kürt siyasi hareketine yakın DİHA ve Jinha KHK'lerle kapatılırken, sosyalist ETHA'nın da sosyal medya hesapları sansürlendi. En son referandumda ilk kez seçim sonuçları yalnızca Anadolu Ajansı'ndan takip edilirken, ajansın ilk saatlerde "evet"in %60'ın üzerinde bir oranla kazandığı veriler sunması bir siyasi manipülasyon ihtimali olarak dikkat çekti.

15 Temmuz sonrası muhalif medyanın tamamen tasfiyesi yönünde atılan adımlar hız kazandı. İlân edilen OHAL ve sonrasında birbiri ardına çıkarılan Kanun Hükmünde Kararnameler (KHK) ile yüzün üstünde medya kuruluşu kapatılırken, tahmini olarak iki binin üzerinde medya çalışanı işsiz kaldı. Kapatılan medya kuruluşları arasında 15 Temmuz darbe girişiminin arkasında olduğu düşünülen Fethullah Gülen cemaatinin kuruluşlarının yanı sıra Kürt hareketine yakın ve sol medya kuruluşları da vardı. Şubat 2017'de çıkarılan 687 sayılı KHK ile bu yayın kuruluşlarının satışı için Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu (TMSF) yetkilendirildi. AKP hükümetleri, daha önce de mali gerekçelerle el koyulan medya kuruluşlarını TMSF aracılığıyla satışa çıkarmış, bu kuruluşların AKP'ye yakın iş insanlarınca satın alınmasıyla, kamu kuruluşlarının reklam gelirleriyle de beslenen "havuz medyası" oluşmuştu. Kimi iddialara göre, KHK'yle kapatılan bazı medya organları ihalesiz olarak havuz medyasına katıldı (KHK ile kapatılan, 2017). Diğer taraftan, 15 Temmuz sonrası oluşan ortam, ana akım medyanın da Tayyip Erdoğan'a biat tazelemesinin önünü açtı. En son Ramazan ayında Cumhurbaşkanlığı tarafından, medya patronlarının katılımıyla bu amaca hizmet eden bir iftar yemeği verilmiş, medya patronlarının Erdoğan'la fotoğrafları ertesi gün gazetelerin baş sayfasında yer almıştı. Ana akım içinde holding medyasının dışında kalan Cumhuriyet ve Sözcü gazeteleri ise mu-

habirlerinin ve diğer çalışanlarının tutuklanmasıyla karşı karşıya kaldılar. Bu dönemde internet yasakları artarak devam ederken, Wikipedia kapatıldı, günde ortalama yedi sosyal medya kullanıcısı "Cumhurbaşkanına hakaret"in yanı sıra artık "terör" suçlamalarıyla da gözaltına alınmaya başlandı (Haftalık döküm, 2017).

Türkiye referandum sürecine bu ortamda girdi. AGİT raporuna göre (osce.org, 2017) kampanya döneminde seçimin adilliği temel olarak iki şekilde ihlâl edildi; "hayır" cephesine eşit propaganda imkânı tanınmaması ve "evet" cephesinin devlet olanaklarını kendi çıkarına kullanması. Bu iki ihlâlin de medyayla yakından ilgili olduğunu söylemek rahatlıkla mümkün. Meselenin bir tarafı, medyanın iki taraf arasındaki eşitsizliğin ne ölçüde parçası olduğu. Yani, "evet"e ve "hayır"a medyada ne kadar yer ayrıldığı. Daha önce verdiğimiz rakamlar, bu konuda tartışmasız bir eşitsizlik olduğunu kanıtlıyor. Ancak seçimin adilliğinin ihlâl edilmesinde medyanın rolünü tartışırken, bahsetmemiz gereken başka bir konu daha var. Uluslararası gözlemci raporlarına göre, seçimin adilliği büyük ölçüde OHAL ortamından yararlanarak, devletin kurumları kullanılarak ihlâl edildi. Muhalefet toplantılarının OHAL gerekçesiyle iptal edilmesi, kolluk güçlerinin seçim öncesi ve sırasında açıkça taraf tuttuğu vakalar, seçime dair tüm itirazların YSK ve Anayasa Mahkemesi tarafından neredeyse anında reddedilmesi gibi. Uluslararası gözlemcilerin yanı sıra muhalefetin de sıklıkla ve ayrıntılı olarak dile getirdiği bu iddiaların medyada kendine ne kadar yer bulduğu ise meçhul. Burjuva demokrasisinin temeli şayet bilgilendirilmiş bir toplumsa, seçim sürecindeki usulsüzlüklerin kamuoyunun bilgisinden kaçırılmasının başlı başlına anti-demokratik bir uygulama olduğunu söylemek mümkün. Bu çalışma, referandum sürecinde dile getirilen belli başlı usulsüzlük iddialarının medyada ne kadar yer bulduğunu inceleyerek bir yandan referandumun adilliğini diğer yandan

da medyadaki, yalan ve manipülasyonun halkın haber alma hakkını nasıl elinden aldığını göstermeyi hedefliyor.

Örneklerle "Hayır" Referandum Kampanyalarının Haberleştirilmesi

Referandum sürecinde dile getirilen ve CHP ile AGİT'in raporlarında da kendine yer bulan usulsüzlük iddialarının medyada ne ölçüde yer aldığını incelemek üzere; raporlarda değinilen belli başlı örnek olayları seçerek *Hürriyet* (hurriyet.com.tr), *Milliyet* (milliyet.com.tr), *Habertürk* (haberturk.com.tr), *Sabah* (sabah.com.tr), *Star* (star.com.tr) ve *Yeni Şafak* (yenisafak.com) internet sitelerinde haber yapılıp yapılmadığını inceledik. Gazetelerin internet sitelerinin gazetelere kıyasla daha çok haber yayımlaması ve genelde bu yayın organlarında editoryal kontrolün daha gevşek olması bakımından, bu yöntemi tercih ettik. Böylelikle gazetede yer almayan ama internette yer alan haberleri kaçırma ihtimalini azaltmış olduk.

Muhalif parti ve sivil toplum örgütlerinin hayır miting ve kampanyalarına getirilen yasakların haberleştirilmesine baktığımızda, Hürriyet'in internet sitesi haricinde diğer gazetelerde yer almadığını görmekteyiz. Örneğin, 31 Mart 2017 tarihinde Konak Kaymakamlığı tarafından yasaklanan "Umudunu Kesme Yurdundan Festivali"nin, "yerel haberler" başlığı altında da olsa, sadece *Hürriyet*'te haber oldu. *Hürriyet*, haberde festivalin düzenleyicisi ve 21 siyasi parti ile sendikalar, meslek örgütleri ve sivil toplum kurumunun birleşmesinden kurulan Emek ve Demokrasi Güçleri'nin açıklamasına da yer verdi (Konak Kaymakamlığı, 2017). "Hayır" temalı bu festivale OHAL gerekçesiyle getirilen bu yasak, *Milliyet*, *Yeni Şafak*, *Sabah*, *Star* ve *Habertürk* internet sitelerinde ise haber olmadı. 2 Nisan 2017'de konuşma yapmak isteyen Kemal Kılıçdaroğlu'na Gençlik ve Spor Bakanlığı tarafından salon verilmemesi, taradığımız medya

organları arasında yine yalnızca *Hürriyet*'in internet sitesinde haber oldu (Başaran, 2017).

HDP referandum kampanyasına yönelik afiş toplatılma, mitinglerin ve referandum şarkısının yasaklanması, miting aracı ve şoförüne saldırılar türü müdahalelerin küçük bir bölümü, *Hürriyet* tarafından sınırlı da olsa haberleştirilirken, diğer bir bölümü ana akım medya tarafından haber haline getirilmedi. Nitekim Halkların Demokratik Partisi'nin (HDP) referandum kampanyasına olan müdahalelere karşı *Hürriyet*'in de diğer yayın organlarıyla zaman zaman aynı çizgiyi izlediğini görüyoruz. Örneğin, Batman'da HDP anons aracının önünün kesilip şoför Celal İlgen'in dipçikle yaralanması *Hürriyet* de dâhil olmak üzere altı yayın organının hiçbirinde haber olmadı. Aynı şekilde, 4 Nisan tarihinde HDP mitinginin Manisa Valiliği tarafından "terör olayları" gerekçe gösterilerek yasaklanması incelediğimiz altı internet sitesinin hiçbirinde haber olmadı. *Hürriyet*'in, diğer sitelerden ayrıldığı bir örnek ise 5 Nisan'da HDP'nin referandum şarkısının Mersin 2. Sulh Ceza Hâkimliği tarafından yasaklanması oldu. *Hürriyet* internet sitesi bu haberi *Oda TV* internet sitesinden alıntılayarak verirken, haberde yalnızca mahkemenin karar metni yer aldı; HDP temsilcilerinin görüşlerine ise yer verilmedi (HDP'nin referandum şarkısı, 2017).

1 Nisan'da HDP'nin, üzerinde partinin tutuklu eski eş genel başkanı Figen Yüksekdağ'ın fotoğraflarının olduğu afişlerinin Şanlıurfa'da toplatılması yine *Hürriyet*'te Doğan Haber Ajansı mahreçli olarak yer alırken (Şanlıurfa'da, HDP'nin, 2017), 3 Nisan'da Hakkâri'de konulan benzer bir yasak haber olmadı. Hürriyet'in yayımladığı veya yayımlamadığı haberleri incelediğimizde gazetenin internet sitesinin görmeyi tercih etmediği haberlerin (Ağustos ayında Kanun Hükmünde Kararname ile kapatılacak olan) Kürt haber ajansları Dihaber ve Şûjin tarafından geçildiğini görüyoruz. Bu bağlamda, Hürriyet'in diğer ana akım gazetelerin internet sitelerine göre HDP haberlerine biraz

daha çok yer verdiği, ancak bu haberlerin Kürt haber ajanslarından gelmiş olmamasına dikkat ettiği söylenebilir.

MHP içindeki bazı isimlerin ya da eski MHP'lilerin "hayır" kampanyasına ve o cenahtaki milletvekillerine saldırılarının ne derece haberleştirildiğine baktığımızda resmi açıklamalara (valilik açıklamaları) yer verildiğini görmekteyiz ama o açıklamaya konu olan olay çoğu kez haberleştirilmiyor. Örneğin, 9 Nisan günü MHP'den ihraç edilen ülkücü milletvekili Sinan Oğan'a karşı yapıldığı öne sürülen suikast girişimi *Hürriyet*'te haber olmazken, ertesi gün Samsun Valiliğinin yaptığı "Abartıldığı gibi bir suikast girişimi asla söz konusu değildir" açıklaması sitede kendine yer buldu (Sinan Oğan'a suikast, 2017). *Milliyet* internet sitesi de aynı şekilde olayın kendisini haber yapmazken, sonrasındaki valilik açıklamasını haber yaptı (Samsun Valisi, 2017). Diğer internet sitelerinde ise olay hiçbir şekilde haber yapılmadı.

Bakanlık ve Diyanetin referandum sürecine etkisi yadsınamazken bu kurumlar tarafından yapıldığı iddia edilen seçim kanunu ihlâlleri ise haberleştirilmedi. İlk olarak *Evrensel* gazetesinin haber yaptığı, Eğitim-Sen'in, Adana İl Milli Eğitim Müdürlüğü tarafından Tayyip Erdoğan'ın 7 Nisan tarihinde Adana'da yapacağı mitinge öğretmenlerin katılıp katılmayacağının yazılı olarak sorulduğu iddiası, incelediğimiz internet sitelerinin hiçbirinde haber olmadı. 3 Şubat Cuma günü Modoko Camisi'nin imamı Hüseyin Güleç'in cemaati "Evet" oyu vermeye çağırması *Hürriyet*'te haber olmazken, Diyanet İşleri Başkanlığının imama soruşturma açması 8 Şubat'ta haber oldu (Özgenç, 2017). Diğer internet sitelerinde ise ne imamın yaptığı propaganda, ne de açılan soruşturma haber oldu.

Referandum sonrasına baktığımızda AGİT raporunun haberleştirilmesi Referandum süreciyle ilintili bir başka önemli olgudur. Bu bağlamda referandum sürecindeki usulsüzlükleri not eden AGİT heyetinin çalışmalarının Hürriyet'te geniş bir şekilde haber yapıldığını görüyoruz (AGİT heyeti YSK'da, 2017;

Son dakika..., 2017). AGİT'in 9 ve 17 Nisan'da yayımladığı ara ve nihai raporlar haberleştirilirken gazetenin yazarları Sedat Ergin (2017) ve Taha Akyol'un (2017) da raporlar hakkında yazı yayımladığı göze çarpıyor. *Milliyet*'te raporun içeriğine dair yalnızca bir haber yayımlanırken (AGİT heyeti YSK'da!, 2017); Cumhurbaşkanı Erdoğan, dönemin Adalet Bakanı Bekir Bozdağ ve Dışişleri Bakanlığının rapora itirazları geniş bir şekilde haberleştirildi. *Habertürk*'te de raporun kendisine sınırlı şekilde yer verilirken; Erdoğan ve kabine üyelerinin rapora eleştirileri geniş olarak görüldü. AKP'ye yakın gazetelerden *Yeni Şafak* raporu "AGİT'ten provokatif rapor" başlığıyla verirken (2017), "AGİT, CHP ve HDP'den yalan mı satın aldı?" (2017), "Gözlemciler PKK yandaşı çıktı" (2017), "Danimarkalı AGİT temsilcisinden teröre destek" (2017) gibi çarpıtılmış ve yalanlarla dolu haberlerle AGİT heyetini itibarsızlaştırmaya yönelik bir yayın çizgisi izledi. Alıntıladığımız ilk iki haber *Sabah*'ta da tamamen aynı başlıkla yayımlanırken (AGİT rapor mu hazırladı?, 2017; Sarıtaş, 2017), Star da üç haberi biraz farklı başlıklarla yayımladı.

Sonuç olarak, yukarıdaki örneklere baktığımızda referandum sürecindeki usulsüzlük iddialarının her yayın organında farklı derecede de olsa genelde çok az yer bulduğunu görüyoruz. Doğan Grubu'na ait *Hürriyet*'in internet sitesi baktıklarımız arasında usulsüzlüklere en çok yer veren medya organı olmakla beraber, burada belli bir filtreleme mekanizması olduğunu ve muhalif medya kaynaklı haberlerin *Hürriyet*'te kendine yer bulamadığını söylemek mümkün. Demirören Grubu'na ait *Milliyet* ve Ciner Grubu'na ait *Habertürk*, hemen hemen aynı çizgiyi izlerken iddiaların neredeyse hiçbirine yer vermediler. "Havuz medyası" olarak anılan Yeni Şafak, Sabah ve Star ise iddiaların hiçbirine yer vermezken, referandum sonrasındaki AGİT raporuna "teröre destek" iddialarıyla yüklendiler. Bu bağlamda, "Havuz medyası" ile ana akımın kalanı arasında bir koordinasyon olmadığını ve her grubun iktidarla ilişkilerine

göre bir denge tutturmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Verdiğimiz örneklere bakılarak Hürriyet'in kabul edilebilir bir çizgide yayın yaptığı savunulabilir, ancak Doğan Grubu'nun "hayır" oyu vereceğini açıklayan spikeri İrfan Değirmenci'yi işten attığını, *Hürriyet*'in ise yazar Orhan Pamuk'un "hayır"ı savunduğu söyleşisini sansürlediğini söylemek gerekir. Bu noktada *Hürriyet*'in internet mecrasının hareket alanının grubun gazete ve televizyonlarına kıyasla belki biraz daha geniş olduğu da düşünülebilir. Ancak, *Hürriyet* dâhil olmak üzere, incelediğimiz internet sitelerinin hiçbirinin seçmeni yeterince bilgilendirme görevini yerine getirdiği söylenemez. Diğer yayın organlarının okuyucuyu *Hürriyet*'ten de daha az ya da haberi çarpıtarak bilginlendirmesi, kuşkusuz bu yayın organını yeterli yapmıyor. Yalnızca Türkiye'de habercilik standartlarının ne kadar acıklı bir boyuta indiğini gösteriyor.

Sonuç

2017 referandumu süreci, daha önce eşine çok fazla rastlanmamış usulsüzlüklere sahne oldu. Bu seçimin, adli denetim olmaksızın açık oy, gizli sayım uygulamasıyla yapılan ve bu yüzden şaibeli seçim seklinde anılan 1946 seçimlerinden beri demokratik açıdan en şaibeli seçim olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Referandum sonuçlarının kıl payı belirlenmiş olması, mevcut koşullarda bile seçmenlerin bilgilendirilmesinin ne kadar kritik olduğunu gösteriyor. Gerek bazı haberlerin yayımlanmaması, gerekse özellikle referandumun meşruiyetine dair uluslararası gözlemcilerin bulgularının yalan haberlerle karşılanması kuşkusuz kaygı verici. İçinde yaşadığımız dönemin "hakikat sonrası" dönem olduğu ve seçmenlerin zaten gerçeklerle ilgilenmeyip ideolojik yönelimleri doğrultusunda hareket ettikleri iddia edilebilir. Bir noktaya kadar bu doğrudur da. Ancak, bu argümanların en çok dile getirildiği üç örneğe; Amerikan seçimlerine, Brexit oylamasına ve Türkiye'deki referanduma baktığımızda seçim sonuçlarının üç örnekte de son anda

belli olduğunu ve bilgilendirilmiş bir seçmenin, oranı eskisine göre daha az bile olsa günümüzde de sonucu hayati derecede etkileme gücüne sahip olduğunu görüyoruz. Bu yüzden, bu çalışmanın da gösterdiği üzere referandum süreci usulsüzlüklerinin birkaç istisna haricinde haberleştirilmemesinin ve süreçte muhalif partiler ile AGİT rapor ve itirazlarının havuz medyası tarafından terörizme destek olarak çerçevelendirilmesinin halkın haber alma hakkını ortadan kaldırdığını söylemek yerinde olur.

Hakikat, çoğu kez yanlış tanımlanan bir kavram. Her hakikat, belli verilerin ve algıların bir bağlam dâhilinde sentezlenmesinden oluşan bir tasarımdır. Bu anlamda, hakikat doğada saf olarak bulunan bir element değildir kuşkusuz. Ancak, bu sentezlemede verilerin, yani gerçeklerin hakikatin ne kadarını oluşturacağı ve hangi bağlamın hakikati ortaya çıkaracağı reddedilemez bir önem taşır. Gazetecinin görevi, bu hakikatin mümkün olan en fazla veriyle toplum çıkarı bağlamında sentezlenmesini sağlamaktır. Demokratik bir toplumun, bilgilendirilmiş seçmenler sayesinde var olabildiği görüşünü temel alırsak, bu sentezlemenin saflığının demokrasinin devamı için elzem olduğu sonucuna varırız. Bizim görebildiğimiz, Türkiye'de demokrasinin zaten ezelden beri sahip olamadığı bilgilendirilmiş toplumdan bugün her zamankinden uzak olduğu. Bu uzaklık, etkisini Türkiye'nin parlamenter demokrasiyi rejim olarak da terk etme yoluna girdiği bir süreçle eş zamanlı olarak yaşanıyor. Bu eş zamanlılık kuşkusuz ki bir tesadüf değildir. Ancak, bugüne bir kerede gelinmediğini de görmek gerekir. Biz bu araştırmayı daha önceki dönemlerde başka konularla ilgili yapsaydık, benzer zayıflıkta sonuçlar alabilirdik. Mesela, 1960'larda Kıbrıs sorunu, 1990'larda Kürt sorununun haberleştirilmesi bize farklı sonuçlar vermezdi. Türkiye demokrasisinin ezeli zayıflığı ve medyanın gerçeklere dayalı ve toplum çıkarına dayalı bir hakikatten yana tavır almaya olan değişmez isteksizliği, Türkiye'yi baskıcı bir rejime karşı tamamen savunmasız bıraktı. Bugün, o savunmasızlığın sonuçlarını yaşıyoruz.

Kaynakça

AGİT CHP ve HDP'den yalan mı satın aldı? (2017, 18 Nisan), *Yeni Şafak*. http://www.yenisafak.com/secim/agit-chp-ve-hdpden-yalan-mi-satin-aldi-2645398.

AGİT heyeti YSK'da (2). (2017, 18 Nisan), *Hürriyet*. http:/ /www. hurriyet.com.tr/agit-heyeti-yskda-2-40430444.

AGİT he yeti YSK'da! Raporumuz 8 hafta sonra yayınlanacak. (2017, 18 Nisan). *Milliyet*. http://www.milliyet.com.tr/agit-heyeti-yskda-raporumuz-8-siyaset-2434644/.

AGİT rapor mu hazırladı? CHP ve HDP'den yalan mı satın aldı? (2017, 18 Nisan), *Sabah*. http://www.sabah.com.tr/gundem-/2017 /04/18/ agit-rapor-mu-hazirladi-chp-ve-hdpden-yalan-mi- satin-aldi.

AGİT'ten provokatif rapor. (2017, 17 Nisan), *Yeni Şafak*. http:// www.yenisafak.com/secim/agitten-provokatif-rapor-2645114.

Ajanslardan ortak deklarasyon! (2011, 21 Ekim), *Haberturk.com*. http:// www.haberturk.com/medya/haber/681487-ajanslardan-ortak-deklarasyon.

Akyol, T. (2017, 19 Nisan), YSK ve AGİT. *Hürriyet*. http://www.hurriyet.com.tr/ yazarlar/taha-akyol /ysk-ve-agit-40431126.

Allcott, H. and Gentzkow, M. (2017), Social media and fake news in the 2016 election. *Journal of Economic Perspectives*, 31(2), 211-36.

Anadolu Ajansı Sayıştay denetimine tabi değil. (2014). *Anadolu Ajansı*.http://aa.com.tr/tr/turkiye/anadolu-ajansi-sayistay-denetimine-tabi-degil/186377

Başaran, R. (2017, 2 Nisan), 'Kılıçdaroğlu'na salon verilmedi'. *Hürriyet*. http://www.hurriyet.com.tr/kilicdarogluna-salon-verilmedi-40415045.

Boyd, D. (2017, 5 Ocak), Did media literacy backfire? *Data & Society: Points*. https://points.datasociety.net/did-media-literacy-backfire-7418c084d88d

Dağıstanlı, M.A. (2014), 5N 1Kim Medyanın Mutfağından Sansür-Otosansür Hikayeleri. Istanbul: Postacı Yayınevi.

Dağlar, A. (2010), *Ordunun Dayanılmaz Ağırlığı Basının Dayanılmaz Hafifliği: Türkiye'de Asker İktidarı ve Basın*. İstanbul: Destek Yayınevi.

Danimarkalı AGİT gözlemcisinden teröre destek. (2017, 19 Nisan), *Yeni Şafak*.http://www.yenisafak.com/dünya/danimarkali-agit-gozlemcisinden-terore-destek-2645936.

Durna, T. (2016), Türkiye medyasının barış/savaşla imtihanı: Medyadan 10 Ekim Ankara katliamını nasıl okumalı? İçinde *Medyada 10 ekim katliamı: Televizyon ve gazetelerin habercilikle imtihanı.* Istanbul: Disk basın-iş medya analiz raporu.

Elmas, E. ve Kurban, D. (2011), *İletişimsel Demokrasi-Demokratik İletişim Türkiye'de Medya: Mevzuat, Politikalar, Aktörler*. İstanbul: TESEV Yayınları

Erdoğan, R.T. (2017, 15 Nisan), 16 Nisan milat olmalı. *Sabah.* http://www.sabah.com.tr/secim/2017/04/15/16-nisan-milat-olmali.

Ergin, S. (2017, 14 Nisan), Bu AGİT de nereden çıktı demeyin. *Hürriyet.* http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/sedat-ergin/bu-agit-de-nereden-cikti-demeyin-40426786.

Fenton, N. ve Freedman, D. (2017, 23 Ekim). Media and twenty first century fake democracy. *The Guardian.* https:/ /www. opendemocracy.net/natalie-fenton-des-freedman/media-and-twenty-first-century-fake-democracy

Gottfried, J. ve Shearer, E. (2016, 26 Mayıs), News Use Across Social Media Platforms 2016. *Pew Research Center.* http://www.-journalism.org/2016/05/26/news-use-across-social-media-platforms-2016/.

Gözlemciler PKK yandaşı çıktı. (2017, 19 Nisan), *Yeni Şafak.* http://www.yenisafak.com/secim/gozlemcilerpkk-yandasi-cikti-2645764.

Gürkan, N. (1998), *Türkiye'de Demokrasiye Geçişte Basın (1945-1950).* İstanbul: İletişim Yayınları

Haftalık döküm: Sosyal medya paylaşımından 49 kişiye gözaltı (2017, 17 Nisan), *Diken.* http://www.diken.com.tr/haftalik-dokum-sosyal-medya-paylasimindan-49-kisiye-gozalti/.

HDP'nin referandum şarkısı yasaklandı. (2017, 5 Nisan), *Hürriyet.* http://www.hurriyet.com.tr/hdpnin-referandum-sarkisi-yasaklandi-40417439.

Irak, D. (2015), Reading political clientelism and concentration through new media: The case of Anadolu Agency. *Yeni Medya Çalışmaları, 3,* 13-30.

Irak, D. (2016), A close-knit bunch: Political concentration in Turkey's Anadolu Agency through Twitter interactions. *Turkish Studies*. https://doi.org/10.1080/14683849.2016.1138287

Kang, H. & Sundar, S.S. (2016), When self is the source: Effects of media customization on message processing. *Media Psychology* 19 (4), 561-588.

"KHK ile kapatılan radyo ve TV'ler hükümete yakın medya grubuna ihalesiz olarak satıldı" iddiası. (2017), *t24.com.tr*. http: //t24. com.tr/haber/khk-ile-kapatilan-radyo-ve-tvler-huku-mete- yakin-medya-grubuna-ihalesiz-olarak-satildi-iddiasi,402574.

Kılıç, Ş. O. (2016, 1 Temmuz), Rapor: Türkiye'de okurların %73'ü için sosyal medya haber kaynağı. *Al Jazeera Türk*. http://www.aljazeera.com.tr/blog/rapor-turkiyede-okurlarin-73u-icin-sosyal –medya-haber-kaynagi.

Konak Kaymakamlığı, 'Hayır Festivali'ne "Hayır dedi. (2017, 31 Mart), *Hürriyet*.http://www.hurriyet.com.tr/konak-kaymakamligi-hayir-festivaline-hayir-40413331.

Lıcalı, M. (2017, 28 Mart). TRT yasa tanımıyor. *Cumhuriyet*. http ://w ww.cum huriyet.com .tr/ haber/ siyaset/70873 9/TRT_ya sa_ta ni miyor.html

Mihailidis, P. ve Viotty, S. (2017). Spreadable spectacle in digital culture: Civic expression, fake news, and the role of media literac ies in "Post-Fact" society. *American Behavioral Scientist 61*(4), 441–454.

Osce.org. (2017). Osce.org. http://www.osce.org/tr/odihr/elections-/turkey/331101?download=true.

Özgenç, M. (2017, 8 Şubat). Camide 'Evet verin' demişti: O imama sor uşturma. *Hürriyet*. http://www.hurriyet.com.tr/camide-evet-verin-demisti-o-imama-sorusturma-40358812.

'Rafa kalkan' kamu yayıncılığı: TRT Haber mart ayında HDP'ye bir dakika süre ayırdı (2017, 29 Mart). *Diken*. http:/ /w ww.dik en.com.tr/ rafa-kalkan-kamu-yayinciligi-trt-haber-ma rt- ayin-da-hdpye-bir-dakika-sure-ayirdi/.

Read, M. (2016, 9 Kasım). Donald Trump won because of Facebook. *New York Magazine*.
http:/ /nymag.com/selectall/2016/11/donald-trump-won-beca use -of-facebook.html

Samsun Valisi: Suikast girişimi söz konusu değil. (2017, 9 Nisan). *Milliyet*. http://www.milliyet.com.tr/samsun-valisi-suikast-girisimi-gundem-2429354/.

Şanlıurfa'da, HDP'nin Figen Yüksekdağ'lı afişleri toplatıldı. (2017, 1 Nisan). *Hürriyet*. http://www.hurriyet.com.tr/sanliurfada-hd pnin-figen-yuksekdagli-afisle-40414219.

Sarıtaş, A. (2017, 19 Nisan). AGİT gözlemcileri terör destekçisi çıktı. *Sabah*. http://www.sabah.com.tr/gundem/2017/04/19/agit-goz le mcileri-teror-destekcisi-cikti.

Sinan Oğan'a suikast iddiası abartıldı mı? Valilikten açıklama. (2017, 10 Nisan). *Hürriyet*. http://www.hurriyet.com.tr/sinan-ogana-suikast-iddiasi-için-valilikten-aciklama-40422339.

Son dakika... AGİT'ten referandum açıklaması geldi. (2017, 17 Nisan). *Hürriye t*. http://www.hurriyet.com.tr/son-dakika-agitte n-referandum-acikla masi-geldi-40429714.

Sözeri, C. (2015). Türkiye'de Medya-İktidar İlişkileri Sorunlar ve Öneriler. Istanbul: İstanbul Enstitüsü Yayınları. http :// plat-form24.org/Content/Uploads/Editor/T%C3%BCrkiye%E2% 80 %99d e%20 Medya%C 4%B 0ktid ar%20 %C4 %B0li% C5%9Fkileri-BASKI.pdf

Standage T. (2017, Haziran/Temmuz). The true history of fake news. *1843 Magazine*. https://www.1843magazine.com/technology-/ rewi nd/t he-true-history-of-fake-news

Sundar, S. S. (2016, 8 Aralık). There's a psychological reason for the appe al of fake news. *New Republic*.https://newrepublic.com-/art icle/ 1 39230 /theres-psychological-reason-appeal-fake-ne w sTbmm.gov.tr. (2016). Türkiye Büyük Millet Meclisi. Htt ps :// www.tbmm. gov. Tr / develop/owa/tutanak_g_sd .b irlesi m_basc?P4=22535&P5=H&page1=73&page2=73.

Türkiye'de Akademi, "Suça Ortak Olmamak"[1] ve "Doğruyu Söyleme Cesareti"[2]

Engin Sustam (Çeviri: Melike Giray)

Giriş

Bu makale bir yandan Barış İçin Akademisyenler'in (BAK) savaş karşıtı duruş üzerinden kaleme aldıkları bildiri çerçevesinde Türkiye'de akademiyi ve onun bilgi iktidarını tartışmayı amaçlarken diğer yandan yirminci yüzyılın başlarından beri, Türkiye'de akademik geleneğin ve siyasetin "dışarda bırakılanlara, esamesi okunmayan azınlıklara ve muhaliflere" yönelttiği dışlama tekniklerini de analiz edip, mikropolitik bağlamda eleştirel bir yöntem geliştirmeyi ve "akademi dışı" bir okuma yapmayı amaçlamaktadır. İlkin sosyolojik perspektiften hareketle BAK bildirisinin, hezeyanlaşan savaş siyasetine karşı üniversite alanı içinde -Foucault (2009: 5-8) üzerinden

---

1 BAK bildirisi: bkz. https://barisicinakademisyenler.net/node/1

2 Başlık, Foucault'nun toplama eserlerinden biri olan College deFrance'daki derslerinde ele aldığı, Parrêsia kavramı dâhilinde sorunsallaştırdığı tespitler üzerinden üniversite alanında doğruyu söylemek ve savaş karşısında cesaret yaklaşımını tartışmak istemektedir. Bkz. Michel Foucault, 2009. Ayrıca aynı kavram üzerine bu kitapta Nazile Kalaycı'nın makalesine bakılabilir.

gidersek- "hakikati söyleme" (suçlu, yaşayan özne: doğruyu söyleyen) etkisi yarattığını ortaya koyacağız. Burada hakikati söylemek üzerine kurulu bir dil ve ahlak varsayımları dâhilinde bir hakikat rejimi yaratmak söz konusu değildir. Bilakis tam da Foucault'nun vurguladığı gibi, hakikati söylemek, yani "parrêsia", bireylerin siyasete ve şehir yönetimine ("site"ye) etkin katılımlarına olanak tanıyan bir teknik ve konuşmanın açıklığıyla diğer vatandaşların desteğini kazanmaya yönelik, yine vatandaşlığın demokratik hakkıyla/ihlaliyle özneye izin veren politik bir haktır. Savaş karşısında barışı savunabilmek ve savaşın halklar arasında yarattığı eril dile karşı konuşlanmak, aynı şekilde bu hiddet anlatısının yarattığı ahlak ve kapatılma rejimlerine karşı yurttaşlığın hakikat siyasallığı olan "herşeyi söylemek ve söyleme zorunluluğu" (sözün ve söylemenin etiği) ya da bir tavır oluşturabilme isteği üzerinden demokratik bir hakkı seslendirmektir. Buradaki akademiyenler açısından bildiriye imza atma tavrı, Kürt coğrafyasında geliştirilen savaş rejimine ve yıkıma karşı, hakikati söyleme ve iktidar karşısında halklara bu siyasal etiği dillendirme zorunluluğudur.

İkinci aşamada, iktidarın denetim sistemi, çatışmanın siyasi çözümlemeleri ve Türkiye'deki olağanüstü hal ile bunun toplumdaki uygulamalarına odaklanacağız. Makalemiz, iktidarın söylemi ile bildirinin mesajını ("Bu Suça Ortak Olmayacağız!") karşılaştırarak barış, otoriter yönetim, Türkiye'de akademinin ne demek olduğuna ve akademik özgürlüğün nasıl kıskaca alındığına ilişkin eleştirel bir düşünce sunmaktadır. Ama aynı şekilde belirtmek gerekir ki metnin kendisi devletin çıplak şiddetiyle karşı karşıya kalmış akademik aktörleri ilk kez bu şekilde kamusal mekâna çıkarırken, aynı zamanda Türkiye akademisinin tarihinde ilk kez Kürt meselesiyle bu şekile bir "hesaplaşmaya" girdiğini görüyoruz. İmzanın iktidar ve Türklük ethosunda yarattığı şiddetin patolojik boyutu bir kenara, Kürt öznesini başından beri reddeden akademik

alanın bu şekilde alenen Kürt öznesi etrafında iktidar epistemesinin kronik hastalığını görünür kılması, trajedinin siyasal boyutunu da gözler önüne seriyor.

Barış için Akademisyenler aslında tam da 2012 yılında Kürt siyasi tutsakların başlattığı açlık grevine dikkat çekmek ve sonrasında Barış Görüşmeleri çerçevesinde barışa toplumsal destek sağlamak üzere ortaya çıkmış bir politik yapıyken, Türkiye'de kitlesel ve politik anlamda devletin işten çıkararak, hedef göstererek, prekerleştirerek akademik özneyi ilk kez "ölüme bırakma" pratiğine de maruz kalmıştır. Türkiye akademisi tarihine anti-kolonyal bir perspektiften baktığımızda, Kürt sorununa ilişkin böyle bir yaklaşımın ilk olduğu görülecektir. Bu yazıdaki analizler tam da "akademik" ulusçuluğun ve "koruculuğun" baharında, akademinin içinden çıkan çatlaklara, eleştirilere ve aynı zamanda akademik alana karşı da tavır olabilen öznelliklere eğilirken, Foucault ve Arendt'in bazı kavramlarını ödünç alarak, iktidar ve otoritaryanizme ilişkin bazı tespitler de içermektedir. Ancak bu kavramların dışında burada öznenin ta kendisi olan Barış için Akademisyenler (BAK) imzasına sirayet eden politik ontoloji daha çok dikkate alınacaktır.

Ana konumuza geçmeden önce BAK bildirisinin yayınlanmasına sebep olan gelişmelerin kısa bir tarihçesini sunalım. BAK, 2012 yılında yatay örgütlenen barış süreci için kurulmuş bir inisiyatif. 2016 yılının Ocak ayının başında Cizre ayaklanması (Raperîn) sonrasında ilan edilen özerklik talebine karşı, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin Kürtlerin yaşadığı bölgelerde sivillerin ölümüne de sebebiyet veren askeri müdehalelere karşı sorumluluklar alarak siyasi taleplerde bulunan, bu yapılanın bir "katliam" olduğu fikrini savunan ve bunun sorumlularının yargılanmasını talep eden, asıl çözümün barış olduğunu hatırlatan ve devleti barış görüşmelerine başlatmaya çağıran bir bildiriyi kamuoyuna açtı. Bildiri, savaş söyleminin ve devlet aygıtlarının toplumda egemen kıldığı çıplak şiddeti eleştirir-

ken, devlet şiddetinin Kürt illerinde somutlaştığını, bu şiddetin Kürt halkı nezdinde ve bölgede sadece siyasal bir patoloji yaratmakla malul olmayıp aynı zamanda barış sürecinden hızlı ve köklü bir kopuşu da beraberinde getirdiğiden duyulan endişeyi ifade eden politik bir metni akademik düzleme taşıyordu. Aslında BAK, "Türkiye'deki akademisyenler ve araştırmacılar olarak bu suça ortak olmayacak ve barıştan vazgeçmeyeceğiz!" diyordu (ya da dedik).[3] Bu bildiri, akademik olarak, Cizre'deki gibi şehir ayaklanmalarının yaşandığı Kürt illerinde devlet şiddetinin vardığı boyutları eleştirmekteydi. 2015 yazında iktidar, Türkiye'deki Kürt illerinde yaşanan ayaklanmaları sebeb göstererek topyekûn bir askeri harekât başlatma kararı almış ve barış süreci AKP hükümeti tarafından aniden sonlandırılmıştı. Buna karşı çıkan akademisyenler, çözüm sürecine geri dönülmesini ve Kürt illerindeki kötü muamelelerin sonlandırılmasını talep ediyorlardı. Bu bakış açısından bildiri şiddetin pratiği ile söylemini, iktidar hezeyanını ve toplumu kutuplaştıran eril ve saldırgan bir dilin yaptırımlarının baskısını görünür kılmıştı. Burada mesele, iç ve dış düşman söylemine, ırkçılığa, tehdide, korku aygıtına, ayrımcılığa ve şiddete başvurarak toplumu kutuplaştıran iktidarın çıplak şiddetinin nasıl görünür kılınabileceğini de algılatmaktı.

Her halükarda bildiri, bugünün Türkiyesi'nin devlet mirasını ve devletin temel aktörleri ile Türk milliyetçiliğinin yeni İttihatçı kodları içinde Türklük ethosunu[4] kamusal alanda ifşa eden bir sonucu ortaya çıkardı. Suç pratiği ya da çıplak şiddetin kurumsal mantığı içinde esasen suçluyu belirmekle yetki-

---

[3] BAK (Barış için Akademisyenler) bildirisi için bkz, https:// barisicinakademisyenler.net/node/63

[4] Barış Akademisyenleri imzacılarından biri olan Barış Ünlü'nün, Türklük Sözleşmesi kitabı bu anlamıyla çok önemli; zira tarihsel alanda Türklük ethosunun biçimlerini, ritüellerini, işleyiş biçimlerini ele alırken onun yarattığı imtiyazları, zorunlu kıldığı performansları ve çıkan kimliksel krizleri irdeliyor. Bkz. Barış Ünlü, 2018.

lenmiş olan devletin bu defa bizzat "suç" ile anılması, suçun aktörleri arasına konması dikkat çekiciydi ve suçun tanımına yönelik de bir eleştirel müdahaleydi. Ancak devlet kurumsal olarak kendini topluma göre kuran değil, toplumu kendine göre algılayan bir yapı olarak, her zaman olduğu gibi, yurttaştan gelen eleştireye tahammül edemedi. Devletin Cizre'de bir binanın bodrum katında (Kürtler arasında "Vahşet Bodrumu" olarak bilinen) çoğunluğunu öğrencilerin, sivil eylemcilerin ve sivillerin oluşturduğu birçok insanın hayatını korumak yerine o aktörleri devlet "düşmanı" ilan etmesi; kurumsal aygıtın, uyguladığı şiddeti meşru görmesi ile ve bu müdahaleyi elbete suç olarak görmemesi ile alakalıdır. Devlet kendi şiddetini meşru kabul ederek topluma da bu meşruluğu dayattı. Kurumsal aygıtın suçu reddeden tavrının yanında, nefret söyleminin de düşmanlaştırılmış özneye karşı meşru görüldüğü ortamda, devletin kendi aktörleri ya da farklı paramiliter grupları tarafından duvara yazılan ırkçı ve nefret içerikli duvar yazıları da bir suç olarak ele alınmayacaktı elbette: "Aşk 'Bodrum'da yaşanıyor güzelim" (PÖH). Şiddetin aygıtları kamusal alanı nefret, cinsiyetçilik ve apaçık ırkçılık üzerinden tahakküm altına alırken, toplumsal alandan gelen direnci kırmak istemektedir.

İkinci Dünya Savaşı öncesi (1930 ile 1945) ve sonrası Nazizm döneminin otoriter normlarını aratmayan bir savaş söyleminin fetihçilik anlayışı üzerinden 2015 yılının bahar aylarından itibaren Kürt illerinde ve giderek bütün Türkiye sathında toplumda yeniden işlenmeye başladığını görüyoruz. Fakat eklemek gerekirse bu durumu sadece Nazizm dönemi propaganda diliyle açıklayamayız, aynı şekilde 1908 ile 1918 arası savaş dönemi Osmanlısına ve İttahatçı etkinliğe de bakabiliriz.[5] Şiddetin veya suçun artık "olağan bir hukuk eylemi" haline geldiği olağanüstü halin sadece bir 'istisna hali' (G.

---

5 Bkz. Raymond Kévorkian, *Ermeni Soykırımı*, İletişim, 2015

Agamben: 2003) olmadığını belirtmeliyiz. Devlette devamlılığı arz eden despotik şiddet makinesinin bir de görsel boyutu olduğunu söyleyebiliriz. Kolluk veya askeri müdahale kaynaklarına dair devlet şiddetinin son üç yıllık envanteri ve darbe sonrası tamamen güç haznesi tarafından muhaliflerin açık hedef haline getirilmesini sağlayan nefret ve düşmanlık dilinin normalleştirilmesine ait veriler herkesin bulabileceği şekilde zaten mevcut. Ama bunun dışında devletin hükümran öznesinin dilinde işten çıkarmalar haklılaştırılarak ve eğitim ve diğer alanlarda insanlar işsiz bırakılarak geleceksizlik yaratma pratiği belki de ilk kez Türkiye'de bu kadar aşikâr olmuş durumda. Türkiye'de hükümetin Kürt nüfusun yoğunluklu olduğu bazı illere askeri müdahalede bulunma kararı sonrası yerle bir edilen, yerinden edilenlerin sayısı tahmini olarak şu şekilde: 400 bini aşkın kişi yerinden olmuş, yaklaşık 2000 insan yaşamını kaybetmiştir.[6] Dolayısıyla sadece bu veriler dahi Kürtlerin 1990'lı yıllardan beri düzenli hale gelmiş köyden kente "zorunlu tehcirine" ek olarak, bu sefer şehir direnişlerinden sonra şehrin varoşlarından başka şehirlere ya da şehrin "güvenli" başka alanlarına devam eden etnik bir "tehcirin" de yaşandığını gösteriyor. Bu durum 1990'larda savaşta fiziki müdahale olan köy boşaltmalarından farklı olarak, tamamen nüfusun kontrolünü sağlamaya yönelik biyopolitik yerinden etme pratiklerini gösteriyor. İşgal, savaş ve devlet şiddeti iktidar erkine, göç, çatışma ve yabancı düşmanlığı politikalarıyla Kürt toplumunu batı kentlerine kaydırarak sadece nüfusun

---

[6] Insan hakları ihlallerine dair rakamlara ve yıllık raporlara bkz. Human Rights Association (IHD), the Human Rights Foundation of Turkey (TIHV), Health and Social Service Workers Union (SES), Diyarbakir Bar Association and Agenda Child Association. Special report: http://en.ihd.org.tr/index.php-/category/c38-reports/c17-special-reports/ et http://www.ihd.org-.tr/2015-insan-haklari-ihlalleri-raporu/#_Toc443644799,
Voir le rapport du parti pro-kurde HDP (Parti dém ocratique des peuples) sur la ville de Cizre :http: //ww w.ih d.org.tr /2015-insan-haklari-ihlalleri-raporu/#_Toc443644799

kontrolü için değil, bu tür teknikler yoluyla toplumun kontrolü için yeni bir olanak sunuyor. Türkiye'deki, göçün ırksal tanımına dair karşı-mekân yaklaşımı, zorla yerinden edilme pratiği siyasal öznelliği kentsel alana taşımayı hedefleyen Kürt direnişlerini engellemeye yönelik bir siyasal etkenliği belirginleştiriyor. Çatışma veya savaşın patolojik unsurlarından türeyen yerinden etme pratiği sadece AKP'nin kurguladığının dışındaki Kürtlüğü Türklüğün bir düşmanı olarak tanımlayan politikasının sonucu değil, bir yönetim ve fetih siyasetinin de kendisini işaret ediyor.

Tarihi boyunca sürgüne maruz kalmış Kürtler, bir kez daha kendi kentlerinden sürgüne zorlanmış durumdalar. Buradaki sürgün politikası otoritenin yöre halkına karşı bir manevrası olmanın ötesinde, savaş siyasetinin parçası. Öte yandan yerinden ve yurdundan etme geçmşte yaşanan benzer deneyimlere ilişkin hafızaları yeniden canlandırarak güçlü bir travmaya da neden olacak güçte. Kürt alanında şiddetin ve yaşanan trajedinin aksamları iki şekilde ele alınabilir. İlk olarak, direnç odakları kırılarak toplumsal alanın çökertilerek insanların bir paatolojiye sürüklenmesini hedef alıyor; ikincisinde ise yerinden etmelerle desteklenen bu toplumsal patoloji insanların direncinin kırılmasını hedeflerken, hafızası silinmek istenen ve tarihsizleştirilen alanlar soylulaştırma yoluyla başka bir şiddet mekanizmasına maruz bırakılıyorlar. Kaldı ki TOKİ ve soylulaştırma projeleri üzerinden Kürtlerin bölgelerinin yeniden ranta açılması da bir şekilde iktidarın toplumsal alanı ehlileştirmeye yönelik yaklaşımını yansıtıyor. OHAL'in bir yönetme biçimine ve iç savaş söyleminin toplumu kontrol etmeye dayalı bir mekanizmaya dönüştüğünü burada belirtmek gerekir. Özellikle 1990'ların mirası olan iç savaş söylemi (internal war), devletin nezdinde sadece bir duruşu tarif etmi-

yor, *stasis*[7] olan toplumun kan dolaşımını tıkayan kriz halinde bir siyasayı dagözler önüne seriyor. Devlet askeri harekâtı açıklamak için halka hakikati söylemek değil, devletin bekası için olması gerekeni gazeteciliğin psikolojik boyutuna (yanlış bilgi ve propangandif söylem) indirgeyerek anlatmaya çalışıyor. Burada özellikle eski fabrika ayarları olan "iç ve dış düşman" terimlerine bilerek başvuruluyor ki aslında bu yolla hayali bir düşman yaratılarak savaş meşrulaştırılmaya çalışılıyor. "Derin devletin" paramiliter milislerinin mahalle duvarlarında buram buram nefret söylemi kusan yazılarından anladığımız üzere, stasis sadece devletin bekasında bir krizi ifade etmiyor, devletin içine girdiği derin krizi çıplaklaştırıyor. Meselenin sadece "terörizm ve bölücülük" olmadığı, bir nefret söylemi ve savaş nutku olduğunu belirlemek burada etkin bir analiz sunuyor. Öyle ki Kürt illerinde yürütülen askeri müdahalenin izlerini ve etkilerini "iç düşman" söylemlerinde, duvar yazılarında ya da sosyal medyada görmek zaten her anlamıyla güncel ve mümkün. Ama bu savaş söylemini sadece nefret ya da hiddet halleri desteklemiyor, savaş bir başka açıdan, duvarın ve sokağın işgalini gerekli kılarak, kadının çıplak bedeni ve ölümlerin sokakta teşhir edilmesiyle devam eden nekropolitik bir aygıta dönüşüyor (A. Mbembe, 2006). Nüfus mübadeleleri, soykırım pratikleri ve Türk milliyetçiliğinin yuvası olan şiddet ve nefret söylemi bir güç oluyorken, yeni bir "Leviathan"ın doğduğunu, bunun devletin kaybolmuş aygıtları üzerinde dolandığı, tüm bu aygıtların da toplumu bir toplama kampına dönüştürdüğünü söylemeliyiz. Buna göre, Türk yönetimselliğinin *nomos*'u otoriter devleti ifade ediyor ve iç savaş tehdidiyle toplumda mikro ve makro faşizmlere boğuluyor.

---

[7] "Stasis", Antik Yunanların bir şehir devletinin (site/polis) içinde gelişen ve iç çatışmadan kaynaklanan siyasi, ahlaki ve sosyal bir krizi tarif etmek için kullandıkları, tranlık ve demokrasi çatışması dolayımında bazen iç savaşa varan siteler arası krizin politik boyutlarının belirlendiği terimdir. Burada bu kavramı G. Agamben'in *Guerre civile* kitabına atıfla kullanıyoruz.

20 Temmuz 2015 tarihinde Kürt illerinde ilan edilen özel güvenlik bölgelerine mahsus olağanüstü hal, şiddetin Kürt toplumunun üzerine çökmesiyle sonuçlandı. Bu tarih önemli. Hatta Suruç Katliamı'nda onlarca öğrenci-aktivistin ölümü sonrasında tırmanan şiddetin de başlangıcı oldu. Kürt illerinin özyönetim ilanına çok sert cevap veren ordu, paramiliter gruplar ve özel harekât timleri vasıtasıyla toplumsal direnç gösteren kentsel nüfus yerinden edilirken, söz konusu kent alanları ise yıkıldılar.

Bu kadar uzun bir girizgâh yazmamızı sağlayan durum, bildiride çatışmaya ve savaşa karşı geliştirilen ve Cizre'de bodrumda ölüme terk edilenlerin durumundan sonra ortaya çıkan hakikati söyleme düşüncesidir. Ama aynı metin sadece Cizre'deki suça dair değil, Silopi, Sur ve Nusaybin'de ordu birliklerinin müdahalesi sırasında yaratılmış çıplak şiddete, barışın sonlandırılmasına ve giderek artan nefrete de dikkati çekmek istedi. Bu nefretin hangi boyutlarda artık "derin devlet" tarafından değil de tamamen aleni bir tehdit aygıtı tarafından görünür kılındığını ise duvar yazılarından takip etmek mümkün. Özel timler ve paramiliter gruplar (örn. "Esedullah Timi")[8] bölgeyi tamamen kuşattığında yazılan duvar yazıları bu şiddetin ve nefretin boyutlarını gözler önüne seriyor: "Siz neredeyseniz devlet orada, ne mutlu Türküm diyene!", " Türk'sen övün; değilsen itaat et", "Devlet her yerde, kızlar biz geldik ve ininize girdik", " T.C. burada, piçler nerede", "Kurdun dişine kan deydi". Sosyopolitik açıdan bu çalışma Türkiye'de kamusal alan ile savaş siyaseti, ırkçılık, ayrımcılık, erillik ve şiddetin tahakkümü ile yoğunlaşan bir dönemde akademisyenlerin kaleme aldığı metni analiz etmek için giriş niteliğinde bir hafıza taraması yapmıştır.

---

[8] Esedullah Timi: Cihatçı paramiliter gruplardan meydana geldiği tahmin edilen grup. JÖH ve PÖH: Polis ve Jandarma Özel Kuvvetleri, 1990'lı senelerinde JİTEM ya da Özel Tim olan resmi devlet örgütleri.

Bildiri, devletin vatandaşlık tanımlarını yeniden hatırlamak üzere konuşurken, kurumsal aygıt olan devletin "devlete biat eden" vatandaşlığa yönelik tanımlamasını da görünür kıldı diyebiliriz. Savaşın şiddet mekanizmasının hangi biçimlerde muhalefeti hedefine yerleştirebildiğini, akademide savaş ve Kürt sorunuyla ilgili suskunluğun boyutlarının nasıl bir trajediyi yansıttığını, kurumsal aygıtın "suç" unsuruna dair siyasallığının bir yönetme ve yerinde etme tekniği olduğunu, metnin yayınlanmasından sonraki süreçte daha iyi kanıksamış olduk. Keza birçok akademisyeni işinden edip sürgüne yönlendiren KHK'lar ve kayyumları yasalaştıran iktidar mekanizması da bir şekilde "topluma" yönelik bir müdahalede bulunarak akademi üzerinden yeni iktidar ilişkileri tesis etmiştir. Son unsur, belki de bildirinin kullandığı ifadelere dair algıdır. Kürt bölgesinde savaş kararının verilmesiyle nekropolitik ölümcül müdahaleye karşı oluşan akademik tepki, bir entelektüel çalışma olarak da üniversite alanında "hakikati söyleyebilme, doğruyu söyleyebilme cesareti"ne dair bir perspektif de sunmaktaydı. Her ne kadar metnin tek bir algılanma ve okunma biçimi yoksa da, yönetimde olanların verdiği tepkiden de anlaşıldığı üzere, iktidarın uyguladığı şiddete geliştirilen bir ortak eleştiri ve itirazı içerdiği ve metnin imzacılar nezdinde ortak paydasının savaş karşıtlığı ve barış talebi olduğu açıktır.

Biyopolitika Çağında Devletin Güvenlik Söylemi Olarak Post-Totaliter Nomos

Bu bölümde ilkin bulunduğumuz dönemin ruhuna yönelik bir analizi dikkate alacağız. Ama aynı zamanda savaşa yönelen toplumsal güçlerin hangi biçimde "ötekilere ve dışarda bırakılanlara" müdahale etme hakkını kendilerinde bulduklarına veya bunu elde ettiklerine dair bir analizi de, iktidar eleştirisi üzerinden götüreceğiz. Bunu yaparken suçun ve suçlunun

tanımına yönelen bir mutlakiyetçi iktidarın "muhalifleri" akademide ya da başka alanlarda nasıl işaretlediğini gösteren bir örneklem sunmayı amaçlıyoruz. Belki burada yapılacak sistem analizi temelinde, ildiriye kızgınlık besleyen gücün neden ve niye anında akademik alandaki bu müdahaleyi görünür kıldığını da tartışabileceğiz.

Bugün artık dünya genelinde farklı biçimlerde totalitarizm sonrası (post-totaliter) toplumsal alanın kontrolüne (Deleuze, 2007: 229-247) ve müdahalesine yönelik bir düşünce, bir yönetme biçimi olarak ırkçılık, nefret ve iç savaş söylemi egemen haldedir. AKP hükümetinin bir yandan kapitalizmin siyasal kriziyle uğraşırken içerideki özgürleşme taleplerine karşı gelişen savaş kararı, sadece "terörizm" faaliyetleri olarak nitelendirilen "Kürt sorununun" yarattığı güvenlik riskine yönelik değil, yükselen faşizmin ihtiyaçları doğrultusunda biçimlenen bir durumdur. Başarısız darbe girişimi (ve geleneği), Suriyeli mülteciler meselesi, şiddet, savaş, çatışma ve risk altında yaşama gibi durumlarla hareket eden ve toplumda daha kapsamlı şekilde faaliyet gösteren nefret ve ırkçılık bugünün Türkiyesi'nin yeniden siyasal ve toplumsal ana hattına dönüşmüştür. Dolayısıyla gittikçe otoriterleşen bir ülkeyi tanımlayan tüm bu sosyolojik veya tarihsel unsurların birbiriyle bağlantılarını anlamak gerekir. Bu durum -anayasal bir iktidarın, tüm imzacı akademisyenleri ve öğrencileri hedef alan nefret söyleminde gözlemlediğimiz gibi- toplumsallığı kendi arzularıyla bütünleyen post-totaliter bir iktidara dönüşmesini gözler önüne seriyor.

Post-totalitarizm kavramından bahsederken bir taraftan ekonomik-politik iktidarı oluşturan yapının kendi varlığını ulusaşırı alanda kurduğu pazarla ilişkilendirmesinden, soylulaştırma projeleri üzerinden geliştirilen rant kültüründen ve klasik yönetim arzusuna sahip (iç ve dış düşman imgesini yeniden kurgulayarak komploculuğu toplumsallaştıran) bir aygıtlaşmadan bahsediyoruz. Savaş kararı alan bir yapının

kendi vatandaşını savaşa karşı çıkması nedeniyle anında iç tehdit unsuru haline getirmesi ve onu damgalayıp "ölüme bırakması" en klasik anlamda yirminci yüzyılın başına ait otoriter bir anlayışı temsil etse de, içinde yer aldığı ulusaşırı ilişkiler ağı bu tavrı sorunlu haline getiriyor. Bu nedenle interneti yasaklayamıyor ama sıkı şekilde denetliyor, suç işleyemezsin demiyor ama suçun sınırlarını çiziyor, her an herkesin "terörist" ve "suçlu" olabileceği sınırların normlarını toplumsal alanda yeniden kurup ifşa ve teşhir mekanizmaları üzerinden suçluyu kendi tanımları üzerinden yeniden inşa ediyor. Herkesin her an suçlu olabileceği, kendini her an cezaevinde bulabileceği korkusunun yaratılması ve bunun toplumsallaştırılması sadece maddi olarak disiplin etme arzusu değil, mevcut tüm hissiyat alanlarını bunun üzerinden yönetme isteğidir. Bununla birlikte, totaliterliğin Alman Nazizmi dönemine benzemeyen değişken yeni halleri, özellikle yasa, hukuk, söylem *nomos*'u üzerinden daha işler hale geliyor. Bu tarz yeni bir otoriter akıl tasarısı, bir yandan geleneğe atıfta bulunuyor, diğer yandan geleneği iktidarın ihtiyaçları doğrultusunda neoliberal pazar üzerinden yeniden kuruyor. Örneğin "suç" kavramını devlet lügatı içinde yeniden tanımlarken, suçu ve suçluyu övme üzerine kurulu söylemi sadece kendi çizdiği "hukuk, yasa ve adalet" normları üzerinden oluşturuyor. Mafya aktörlerinin suçlu değil "vatansever" olarak tanımlandığı bir dönemde suç kavramının yeni tanımlanması devletin bekaasının sınırlarını eleştiren yurttaşlığın anında lanetlenip damgalanabilmesini sağlıyor. Burada devlete karşı girişilen sivil herhangi bir "eylemlilik" halini suç sayıp muhalefeti kendi içine hapsetme kapasitesine sahip olan bir iktidar mekanizmasından bahsediyoruz. Muktedir olanı eleştiren bir hakikat anlatısının ya da toplumsal aklın anında suçlu ilan edilebilme potansiyeline sahip olması, gücün oluşturduğu otoriterliğin sınırlarıyla yakından alakalıdır. Kendi sosyoekonomik ilişkilerinden kaynaklı ulus-aşırı (neoliberal) şirketlere

açık bir pazarın devlet tarafından oluşturulduğunu, ama aynı şekilde yasaklama ve nüfus denetimlerinin üzerine yaslanan bir gözetim sisteminin de topluma yerleştirildiğini, devletin herhangi bir birey olduğu toplumsal alanda, biyopolitik yeni güç dengelerinin kurgulandığını gözlemleyebiliriz. Lakin bütün bu küresel yeni duruma ayak uydurma potansiyeline sahip otoriterlik, içinde bulunduğu zaman aralığına uygun bir biçimde hareket ederken, komplocu geleneğe ve daha önceki devlet uygulamalarıyla devamlılık gösteren ölüm, şehitlik ve şifreleme gibi (yeni İttahatçılık) *nomos*'u birleştiren farklı bir güvenlik rejimi kendi kodlarını da yeniden üretiyor.

Foucault kendi iktidar teorisinde yönetimsellik ve biyopolitika kavramlarını küresel kapitalist sistemin bölge ve toplum üzerindeki yeni siyasetini nasıl kurduğunu düşünmek için kullanıyordu (1993: 646; 1997; 2004). Konunun özüne girersek, post-totalitarizm kavramı günümüz Türkiyesi'ndeki biyopolitik yönetimsellik sürecindeki kontrol toplumunun zaman ve mekânını sorgulamayı gerektiriyor. Bu yeni rejim, "Hizmet" kültürüyle, yani millete hizmet vermek üzerinden kurulup meşrulaştırılırken, Osmanlı İmparatorluğu nostaljisinin belirdiği toplumsal ilişkiler üzerinde yükselen yeni bir "yurttaş" hissiyatının yaratılmasıyla da perçinleniyor. Böyle bir dönemde Ümmet ve cihat kavramlarının toprak üzerinden yeniden anlamlandırılması, sadece klasik yeni bir Leviathan oluşumunu görünür kılmıyor, "anayasanın yürürlükten kaldırılması"(Beaud, 1994) örneğinde olduğu gibi düşman yaratma kapasitesinin en klasik anlamda devlet organlarının yeniden şekillendirilme sürecinde sahip olduğu merkezi yeri de açığa vuruyor. Bundan dolayı hükümetin, muhalefeti anında "terörist", "işbirlikçi", "sözde", "müstemleke", "bölücü" gibi sıfatlarla nitelemesi sadece eskiye dönme arzusundan değil, eski lügat ve bilgi bagajıyla iktidar mekanizmalarının yeni bir iktidar tesis etme arzusundan da ileri gelir. Öyle ki tarif edilen "suçluyu" en başından işaretlemek anayasaya rağmen bir

müdahaleyi gösteriyorken, basit bir açıdan ele alırsak, kendi otokratik arzularıyla hareket eden bir tahakküm aygıtının toplumsal alana dair müdahalesini bu örnekte somut olarak görüyoruz. Hayali kült bir aktörün (Reis'in) mutlak üstünlüğü ("Usta"nın: milliyetçi seküler kültten yerel, milliyetçi, dinsel gelenekçiliğe) sadece ulusun düşmanının kim olduğunu belirlemek istemiyor, ayrıca savaşa karşı çıkan herhangi bir yurttaş özneye çekidüzen de vermek istiyor; hatta belki de en çok bu nedenle eski alet edevat kutusundaki şablon kavramlara, nefret söylemlerine, bildik nitelemelere yeniden ve hızla başvuruluyor. Bu şekilde, "yönetme sanatı" (Foucault, 2004: 4, 77; 1997) -yani küresel kapitalizmin kuşatıcı hale geldiği bir çağda İslamcı biyopolitika: savaş, gerginlik ve denetimle yönetme sanatı- anlayışıyla toprağı, ahlâkı ve İslamcı siyasal iktisadı tekrar kurma arzusunu ifade etmek için *nomos*'u kendi eline alıyor ve referanslarını da "Hizmet",[9] "Ümmet" ve "gelenek" gibi kavramlar temelinde kuruyor. Bu tespitlerin Türkiye'deki mevcut iktidarın dayanaklarını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir "kakistokratik" ağın (kakistokratia: eski Yunan'da en kötücül bireylerin yönetimde oluşu) milliyetçilikle harmanlanmış dinselliği kullanış biçimi ile neoliberal söyleme yaslanma kapasitesi bir arada bulunması imkânsız olan iki unsurun paradoksal birlikteliğidir. İmparatorluk mirası üzerinden ilerleyen bu İttihatçı muhafazakârlık ve milliyetçilik, ulusu kutsarken, ulusun "düşmanlarını" "ölüme terk etmeye" ya da cadılaştırmaya meyillidir. Örneğin savaşa yönelirken, bütün nefret söylemi ihtiyaç doğrultusunda yeniden kullanılıp kurgulanırken, Kürt düşmanlığını ve orada gizlenen

---

[9] Gülen hareketine ait "Hizmet" söylemi zamanla hükümetin Milli Görüş çizgisinde, sosyoekonomik işlerinde kullandığı bir söyleme dönüştü. Hükümetin "Hizmet" söylemi Müslüman kapitalist çıkar olarak belirirken R. T. Erdoğan'ın söylemiyle (İbn Haldun okumasına da yakın olan) ülkeyi bir şirket gibi yönetmenin ideolojisi olarak da ilan ediliyor. Bkz. Yankaya, 2013.

nefreti ve ırkçılığı aleniyete döktüğü halde bunu göz göre göre inkâr etmeyi mümkün kılan ve bu nedenle çelişkili gibi görünen bir yaklaşıma da sahiptir. Bundan dolayı ilgili kesimlerin "yurttaş" *nomos*'unu yanlış işlediklerini işaret edip bunun suç olduğu söylediğinde, OHAL koşullarında bunlar anında "iç düşman" olarak damgalanabilmektedir.

Akademik alanda meselenin bu kadar hızlı olmasını sağlayan birçok başka faktörden söz edilebilir. Türk akademisinin yapısı itibariyle Batı modernizmini kendine örnek alışı ve Fransız Devrimi sonrasında olduğu gibi belirli "başka kimlikleri" inkâr üzerine kurulu kolonyal pratiği, başından savarak, kabul etmeyerek, görmezden gelerek zaten bu alanı özgür ve eleştirel düşünce açısından sorunlu kılanların yoğun olduğu bir mecrada, farklı dinamikler mevcuttur. Akademinin bu yeni gelenekçiliğin hedef tahtası haline gelmesini sağlayan şey ise "mağduriyet" dilinin ta kendisiyken, başından beri "Batı" denilen tahayyülü sömürgeci etkinlik olarak tahlil ederken, kendisini sömürgeci kabul etmeyişinin siyasal hükümranlığı da söz konusudur. Yani Kürtlere ve diğer kimliklere yönelen fetihçi gelenek bir sömürgecilik olarak okunmadığı için, savaşa yönelen eleştiri anında devlete ve onun bekasına yönelik bir saldırı olarak kodlanır; Burada, sömürgeciliği kültürel arkaiklik üzerinden yürüyen bir episteme dâhilinde kurarak Batı-Doğu karşıtlığına sıkıştırıp akademiden gelen muhalafeti sadece bu cepheden okuyan bir iktidardan bahsediyoruz. "Müstemleke aydını" tanımlaması ortalıkta dolaşırken, zaten yukarıda değindiğimiz biçimde sorunları olan aydın kavramının içi iyice boşaltılır, yeni anlamlar yüklenir ve "işbirlikçi" bir entelijansiya tahayyülü içinde yeni patolojik anlamdaşlıklar kurulur. Bundan dolayı "başkalarının" topraklarına müdahaleyi bir hak olarak tayin eden fetihçi geleneğin yanı sıra, devletin bekasının tehlikede olduğu korkusundan beslenenerek meşrulaştırılan müdahaleleler "terörizme" ya da kutsal ulusun düşmanlarına karşı yapılan müdahaleler olarak toplumsal

alanda ifade edilmeye çalışılır. Düşman, intikam, büyüme hırsı, millet için "hizmet" söylemleri[10] güvenlikçi bir rejimin topraklarını yönetme etkinliğine dönüşüyorken, hükümet bu ahlâkı otoriter müdahaleyi bir zorunluluk ve zaruret dâhilinde toplumsal alana uygular. 2002'den beri gücü elinde tutan iktidar partisi, ultraliberal modernleşmeyi reddetmezken (teknoloji, güvenlik, ekonomik gelişme), akademik alanı da bu söylemler üzerinden yeniden kurmaktadır. Ekonomik neoliberalizmi İslamcı muhafazakârlıkla buluşturan ve Kemalizmden gelen otoriter milliyetçiliği ümmetçilik fikriyle harmanlayan yeni bir despotik aygıt inşa edilirken, "akademinin" buna kesinlikle itiraz etmemesini salık veren yaklaşım yine üniversitenin içinden çıkan muhalif sesler susturularak oluşturulmaya çalışılıyor.

Öte yandan yandan şunu da eklemeliyiz ki iktidarın yönetim ilişkileri dâhilinde muhafazakârlığın harmanı ilan edilen inancın hangi biçimlerde bir müdahale aracı olarak yeniden kurulduğunu da fark ediyoruz. Sürekli savaş, düşman yaratma ve bölünme psikolojisi içindeki bir ülkede bütüncül bir iktidar tesis etmeyi yeğleyen hükümetin, toplumsal alanda dinsel inancı önemli bir harç olarak kullandığını, İslamcı neoliberal yönetimselliği askeri-siyasal mekanizmayla toplumsallaştırarak tabana yaydığını belirtmek gerekir. Yeni bir İttahatçı hat olan bu yönetimsellik (gouvernementalité) geleneğe atıfta bulunurken Türklük ethosunu inanç kodları üzerinden yeniden kamulaştırmak istemektedir. Bu durum Hamit Bozarslan'ın İttihatçı ve Kemalist geleneği sorunsallaştırırken din ile kurulan ilişkiyi geri çekme üzerinden değil, bilakis dinin meşru bir araç olarak nasıl tasarlandığının tespitine bizi yakınlaştırıyor (Bozarslan, 2004: 99-113). Yine Bozarslan'ın başka bir analizini paylaşabiliriz: "Türkiye'de din konusundaki fay hattı

[10] Yohanan Benhaïm ve Kerem Öktem, http://ejts.revues.org/5275 (Son erişim: 15 Ekim 2016)

İslam'ın devletle bütünleştirilmesine karşı olanlarla savunanlar arasında değildir; bir diğer ifadeyle dini otoritenin siyasal erk tarafından yapılması veya dinle siyasal alanların birlikte özerkleşmesi hususunda değildir. Aksine, burada Cumhuriyet rejimine dikilmiş laiklik basamağına karşı olanlarla bunu savunanlar arasında -her ikisi de kendinden menkul- görülmemiş bir şiddete neden olan ciddi bir düşmanlık gözlemliyoruz" (Bozarslan, 2004). Buna dair şunu sormak isteriz: İslam, kapitalist pazarın hangi modeline dâhil oldu ve hükümet nasıl aynı anda hem milliyetçiliğe hem de dine atıfta bulunarak, hukuk ve ahlâkı yeniden kurarak mutlak otoritesini tesis ediyor?

Post-totalitarizm bu anlamıyla yirminci yüzyılda olduğu gibi düalist bir totalitarizme (Nazizm ve Stalinizm) geçiş değildir ama totaliter devlet oluşumunun (polis ve asker) ve dinci ahlâkın miraslarıyla ekonomik pazarın müdahalesiyle toplumun yeniden denetim altına alınmasına dayanmaktadır. Yani sadece iktidarın otoriter olmasından değil, toplumun tabantan tepeye doğru otoriterleşmesinden ve bu durumu arzulamasından bahsediyoruz. Bütün bu karmaşasıyla, Deleuze'ün (2007: 229-248) çok kısmi düzeyde açımladığı biçimde "kontrol", dilden bedene, gündelik hayattan akademiye, her alanda panoptik bir etkinliği görünür kılar. Totalitarizm, ulus için projelerinden ve idealleştirilmiş bir ideolojiden bahsediyordu ve elit ulus ile devlet güvenlik kuvvetinin egemenliğini yine içinde olduğu Batı modernleşmesine karşı kuruyordu (Arendt, 2005). Bu aralıkta söylemeliyiz ki iktidarın düşman tanımı, basit bir şekilde sistem dışında kalanları, belirli ahlakî antagonist önyargılara göre oluştururken (güzelliğe karşı çirkinlik, güce karşı güçsüzlük, ahlâksızlığa karşı ahlâk, Müslüman olmayana karşı Müslüman, Türklüğe karşı Kürtlük), en geniş anlamda "Ümmetçilik" gibi düalist olmayan "herkesi" dahil etmeye çalışan ("kötü Kürt" = hendek kazanlar, seküler olanlar; "iyi Kürt" = vatan savunmasına dahil olan, Ümmete inanan) belirli kapsayıcı formlarda devreye sokulabilmektedir

(Mosse, 2003). Hayali veya gerçek düşman genellikle ulusal ve ideolojik sistemin kanseri, kötücül bedeni olarak tanımlansa da totalitarizm düşman olarak tanımlanan diğerlerini tamamen işaretleyerek imha etme politikasını gütmeye yönelikti ("iyi ya da kötü Yahudi" değil, bütün Yahudiler). Toplum buna ikna edilirken, kurulan imha kampları tamamen bu pür ve faşizan ideolojik alanı kutsamaktaydı. Arendt'in ifade ettiği üzere:

> "Totalitarizm çağı, savaşları atlatan bir tür Avrupa birlikteliğinin yıkıldığı anda başlıyor: bunlar düşmanı tamamen yok etmeye yöneldiklerinde; küresel bir fetih söz konusu olduğunda, artık Yahudiler hem gelecekteki muhtemel tavizlerin olası arabulucuları olmaktan çıkıyorlar hem de yeni rejimlerin ilk yıkmayı istedikleri konumuna geliyorlardı: sembolünü verdikleri bir Avrupalı uluslar dayanışması." (2005: 167)

Oysa şu an sadece bertaraf etmekten bahsedemeyiz, bütün toplumun birer kamp alanı haline getirilmesinden, bütün nüfusun denetiminden, yeniden kurgulanmasından ve müthiş bir gözetleme toplumundan bahsedebiliriz. Elbette Arendt'in belirlediği anlamda topluma yönelik müdahale bir kitle hareketiyle olmaktadır. Burada hem Stalin dönemi devlet totalitarizmi hem de Hitler dönemi faşizmi Arendt açısından ortak anlamları ifade etmekteydi, farklı rejimler olsalar bile. Ve milliyetçilik, halkı derinden memnun eden şiddete çağrı en değerli araçtır. Milletin afyonu milliyetçilik ve din olarak kurulurken burada nihilizm tarafından vahşi gerçekle eş anlamlı olarak büyülenmiş olan elitler, daha sonra halkla tam da Arendt'in belirlediği gibi ittifak kurar.[11]

---

[11] Bu tartışma için bkz. Gambetti, Zeynep, "İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi". SİYASAL/*Journal of Political Sciences* 0 (2011): 145-166; ve "De la critique du totalitarisme à l'action : Arendt, ou la politique comme critique", A. Kupiec and E. Tassin

Totalitarizm, baskıcı araçlar ve toplumda güçlü bir propagandayla resmi ideolojiyi dayatan bir adamın, bir partinin sisteminden türer. Burada propaganda devlet otoritarizminin bir iletişim stratejisidir ve topluma ideolojinin kurumsal fikirlerini büyük bir tutkuyla aşılar. Lakin bu şekilde, toplum ideolojik söylem çerçevesinde disipline edilir. Bildiğimiz gibi sadece tek elde yönetim değil, toplumsal inşaa içinde devleti mutlak kılan yönetim, aile, kültürel üstünlük, üstün ırk, güç, sertlik, erkeklik, buyurganlık, vb. ahlâk kuralları geleneksel totaliter iktidarın araçlarını oluşturur. Bunlar aslında Almanya'da Üçüncü Reich totalitarizminin gelişinin de temel kaynaklarını oluşturmaktaydı. Fakat Arendt'in belirlediği totalitarizmin bugünki küresel kapitalizm çağında mevcut iktidarın tek sebebi olamayacağından bahsedebiliriz; yeni bir yönetim dönemi tam da hem biyopolitik olabilen hem de nekropolitik duruma eklemlenen bir şekli tarif eder, biz buna post-totaliter etkinlik demekteyiz: çok halli bir *nomos* olan bu şey gücün yeniden küresel değerlere göre tesis edilişidir. Gücün istikrarlı ve istikrarsız kullanımının bir geçişindeyiz. Klasik totaliter devlet mantığına karşıt olana anlayış göstermek istemeyen gücün, devletin şiddet pratiğine karşı gelişen eleştiriye sert müdahalesi, otoriter bu yapının kendisini ele verir. Siyasal elitin verdiği bazılarına göre aşırı tepkiyi bu çerçevede okumak mümkündür. Bütün bunlara bir de AKP hükümetinin "devletin söylemine ve müdahalesine" karşı çıkan vatandaşlığı "kontrol" edememesinden kaynaklanan hırçınlığını ve yüksek öfkesini de ekleyebiliriz.

Bugün ikili bir iktidar bilgisiyle karşı karşıyayız. Foucault'nun deyişiyle "biyopolitik" (2004a) bir müdahale küresel neoliberal oluşumla din üzerinden daha görünür oluyorken ve bu toplumsal alanda özellikle tabanda gereçkleşiyorken diğer

---

(ed.), *Critique de la Politique*. Miguel Abensour, Paris, Sens&Tonka, 2006, s. 453-470

taraftan garip şekilde anlamsız, disipline edici devletin iptidai iktidar çizgisi de geri dönüyor. Arendt'in altını çizdiği anlamda totaliter görünse de *nomos*'u elinde tutanda bir tutarsızlık da fark edilebiliyor. Bu şey, paranoyak tahayyülde hastalıklı kabul edilen (Batı modernizmiyle zehirlenmiş) "mağdur edilmiş" toplumdan yeni bir "iktidar" yaratma arzusuyken, burada toplumu egemenlik arzularıyla denetim üzerinden kurmayı da işaretliyor. Otoriter hiyerarşik iktidar, Türkiye'de toplumu geçmişten beri Türk, Sünni, erkek olanlarla (klasik ulus-devletçi erk), "benim gibi" olmayanlar veya "bizden" olmayanlar olarak ayrıştırarak, dışarda bırakılanı disipline etme isteği de duyuyor. Kendi (bize ait olan, biz olan) Kürdünü, Alevisini, Ermenisini ve akademisyenini yaratma arzusu, Arendt'in de belirttiği gibi, totaliter sistemde "tek bir adamın" bedeninde birleşen tam bir politik kültürel egemenlik üzerinden sağlanıyor (Arendt, 2005). Bu özellik, hâkimiyet için rejim adına, iç/dış düşman ve sistem mağdurlarını yaratmaya itiyorken, gücü eline almayı ve "bağımlı" mağdurlar adına konuşmayı da mümkün kılıyor.

İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazi rejimi toplama kampları (Aushcwitz ve Buchenwald) ve imha kampları kullanıyordu. Totaliter sistem, disipline edici toplumda (asker, polis, eğitim, söylem, vs.) üst ırk araştırması yaparak nüfusun ölümü ve yaşamı ile ilgili bir propaganda geliştirmişti. Oysa yeni yönetimsellik biçimi disipline edici teknikler üzerine kurulu değildir, aksine mükemmel bir istikrar ve istikrarsızlıkla eski devlet mirasını devralan (despotizm ve kurum), bunu yaşama uygulayan, şiddeti ve agresif siyaseti yönetme şekli olarak kurgulayan, toplumunun arzularını iktidarın istekleri olarak tekvin eden, ölümle yaşamın ortak kontrolüne dayanmaktadır. Bu doğrultuda, yaşamı kutsayan ama ölüme prim de veren (nekropolitik aradanlık) rejim, yaşam üzerinde bir ırk disiplini olarak yeniden düşman tahayyül etme amacını içerir: "Ölüme bırakmak" bu anlamıyla bir cezalandırma, *nomos*'a

itaat etmeyene verilen mutlaki ceza haliyken; düşman figürü, bu yeni Leviathan'ın kendi gücünü kodladığı yeni rejim için istikrar alanıdır. Ölüm ırkçı sistemin bir zaferidir, beden orada apaçık sergilenir. Buradan ölümün seçkinleştirilmesine yönelik çıplak bir hâkimiyetin ölüm üzerinden kurgulanmasını içeren müdahale hali olarak, A. Mbembe'nin nekropolitika analizine de göz atmak gerekir.[12]

Yine Tanık ve Arşiv: Aushcwitz'den Artakalanlar kitabında G. Agamben, kamp ve totalitarizm incelemesine başvurarak bedeni ve yaşamı farklı bir şekilde tanımlıyor. Azınlıkların dışlanma ve istisna durumlarını ulus-devletin çöküşü ve iktidarın sapkınlığı çerçevesinde anlamak için Arendt'in çalışması bizlere totalitarizmi tarihsel olarak yeniden düşünmekte yardımcı oluyor. G. Agamben çıplak yaşam üzerinde uygulanan, ilgi ve istisnanın sorgusuna dayanan disiplin yerine, yaşamın kontrol matrisine dayanan biyopolitikadan bahsediyor. Bu biyopolitika sapkınlık üzerinde değil, doğurganlık üzerinde duruyor. Dolayısıyla totalitarizm bizim açımızdan bir disiplin aracıyken, post-totalirer durum biyopolitikanın kendisi haline gelen denetimin kendisi ve denetimin bizati aracıdır. Eğer totalitarizm disipline edilmiş bir toplum için iktidardan sapan bir politikaysa o zaman bir "yaşatmak ve ölüme terk etmek"le (Foucault, 1976: 175) insanların yaşam üzerindeki arzularını 'meşrulaştırma'yı sağlayan post-totalitarizmi nasıl tanımlayabiliriz? Bu soru bizi biyopolitika çağında (güncel Türkiye örneği) post-totalitarizmi din ile veya küresel kapitalizmle nasıl tercüme edebileceğimiz sorusunu akla getiriyor. Yukarıda tam da bunların cevabına bulmaya çalıştık.

---

[12] Mbembe, Achille, 2006/1 no: 21, s. 29-60.

Şimdi post-totalitarizmin, hem totalitarizmle yanyana gelen hem de ondan farklı olarak şiddeti ve ölümü apaçık gerçekleştirme halleri (şiddeti ve cezalandırmayı haklı kılma, toplumsallaştırma) ile güvenlik unsurlarının savaş siyaseti etrafında daha tutarlı bir alana yöneldiğini söylemeliyiz. Başka bir deyişle, post-totalitarizm Naziler ile Bolşevikler veya Sovyetler gibi karşı karşıya kalan ikili bloklaşma pratikleriyle değil, açık alanda devletin güç aksamlarının konuşan özneyi susturma, konuşturmama, suçlu kılarak cezalandırma, dışlama etkinliğidir. Böylece, başından beri kurmaya çalıştığımız teorik yer değiştirmenin amacı, yaklaşımımız, hükümetin argümanındaki "hakikat" oyununu ve akademisyenlerin bildirisindeki karşıt yaklaşımda ortaya çıkan "hakikati söyleme" eylemininin hangi toplumsal alanda tezahür ettiğini, bunun iktidar açısında anlamını ve aldığı tepkiyi açıklamaya çalışmaktı.

O zaman bu, biyo-iktidarın güvenlik siyasetine, muhafazakâr toplum hayalini neoliberalizmin konforuyla tekrar uyumlu hale getirmeyi amaçlayan post-totaliter bir toplumsallık vizyonuna işaret ediyor. Türkiye farklı toplumsal politikalar uygulayarak bu küresel ölçekte etkili post-totaliter biyopolitika dizaynına ayak uydurmaya da çalışıyor: Bir yandan Kemalizmden gelen milliyetçiliğin İslamla harmanlanmış hali, Müslüman Ümmet söylemine bulanmış bir savaş arzusu, diğer traftan ılımlı İslam modelini bir toplumsal yaklaşım olarak neoliberalizm projesi temelinde "piyasaya" ile bütünleştirme çabası. Bu vizyon aslında Türkiye'de insan yaşamının muhafazakâr ölçütler doğrultusunda hesaplamaya tabi tutulduğunu gösteriyor. İçerde toplumsal alana müdahale ve toplumu dizayn etme ihtiyacı, aslında İbn Haldun'un Mukaddime'de belirlediği üçlü iktidar oluşumunun hallerinden biri olan toplumsal proje kurma, yani geleceğin muhafazakâr toplumunu inşa etme arzusundan geliyor. Dolayısıyla savaşma kararı alan

bir toplumsal iktidar mekanizmasına aşağıdan müdahale edildiğinde (yurttaşlık zemininden hareketle, barış bildirisinde akademisyenlerin yaptığı gibi) otoriter arzu döneminde bu müdahale hakkı ulusa ve topraklarına "saldırı, ihanet, terörizm" olarak hızlı etiketlenebiliyor. Türkiye'de ılımlı İslam hareketinin lideri olarak Recep Tayyip Erdoğan bu süreci Müslüman özneleşme, iktisadi bütünleşme terimleriyle hayata geçirip toplum ahlâkını Kemalist modernite, toprağa dayalı milliyetçilik ve Müslüman bilinç arasında sınıflandırırken, "ümmetin ve ulusun" "düşmanlarına" da savaş ilan ediyor. Bu tarz post-totalitarizm, muhafazakâr toplumun "açık topluma" karşı bir savunma refleksi gibi görünse de muhafazakâr bireyleşmenin ve toplumsallaşmanın, kendini ispatlama gücünü eline alma halidir. Ve bunu vatan olarak çizdiği Müslüman bedeni ve neoliberal ahlâkı doğrultusunda araçsallaştırarak uygular. Bu haliyle post-totalitarizm kitle hareketinin ve tüketim toplumunun da bir şeklini, şemasını oluşturup toplumsal bir perspektifin gelişmesini de sağlıyor. Bir söylemin kendini bir amaç ve ilerleme olarak takdim ederek iktisadi süreçte egemen olması işte bu şekilde sağlanıyor (ulusal kahraman: ebedi lider veya "Usta"). Ayrıca hükümet yeni akademik söylemi çerçevesinde yeniden yapılandırdığı üniversite kurumunu, bilginin dışında bir araç alanı olarak tahayyül ederken, özellikle mühendislik bilimlerine önem veriyor; teknik ilerlemeyi sosyal bilimlere tercih ederek, akademiyi teknik eleman yetiştiren, devletin ve pazarın ihtiyaçlarına cevap veren bir yer olarak yeniden kuruyor ve bu alanı müşterilerin arzularına göre hizmet etme yeri, yani bir çeşit "ne ders olsa veririz" alanı olarak tasarlıyor.[13] Cemaat geleneğinden alınan "Hizmet" söylemi örneğinde gördüğümüz, teknik bilgi ve

[13] Barış için akademisyenler imzacısı Aslı Vatansever'in vakıf üniversitelerinde hak ihlallerine dair eleştirel, ortak çalışmasıiçin bkz. Aslı Vatansever, Meral Gezici Yalçın, 2016.

ihtiyaçlara yönelik müdahale arzusu hem totaliter hem de açık iktidarın bu yeni ve karmaşık siyasal egemenliğine işaret ediyor. Şu halde post-totalitarizm, ulusal modern egemenliği pazar ve ihtiyaçlar üzerinden kontrol yönetimselliği olarak yeniden konumlandırıyor. Bu bakımdan Ahmet Davutoğlu'nun seçim afişlerinde karşımıza çıkan uzay mekiği inşa etme sözü sadece bir seçim propagandası değildir, ayrıca yeni nesil iktidar anlatısının bir tekniği ve iddiasıdır. Sosyal bilimler bu iddia arenasında devlete karşı "hakikati" iktidarın bilgi alanından çıkarıp muhalif bir bilimsel çaba olarak tasarlamaktadır ki iktidar tarafından bu bilimsel çaba "Batı'nın epistemesi" (Doğuculuk ve Batıcılık ikilemi) diye damgalanıyor. Kısır ve düalist bir devlet aklına dayanan bu tespit, sosyal bilimleri kontrol edemediği zaman onu şeytanlaştırmaya, dışarının bilgisi olarak kodlamaya yöneliyor. Türkiye'nin sosyal bilimler tarihinde bile bir ilk olarak Kürtlerin toplumsallığına bu şekilde işaret eden ve askeri vesayet kültürüne atıfta bulunan metin olarak "Barış için Akademisyenler" imzası, tam da devletin bilgi ve meşruiyet sınırlarını zorladığı için anında despotik aygıtın diliyle hapsedilip cadılaştırılmıştır. Oysa cadılık ve cadılar, görünen eril bilgi epistemesini altüst eden yeni bilginin özneleri olarak devlet karşıtı (erkek karşıtı) bir toplumsal duyarlılığı işaret eder. Bütün bu cadılaştırma pratiklerine rağmen akademinin bu alanında yaratılan yeni güç dengeleri uluslaştırılmış "bizim sosyal bilimlere" yönelmeyi salık veriyor, onun dışında bırakılanlar için başka bir episteme yaratılmasına izin vermiyor. "Müstemleke aydını", "aydın müsveddeleri" ya da "sözde aydınlar" sadece ortaya çıkan nefretin damgalama tekniği değil, başka türlü daha organik, biat eden, ulusçu bir (Doğulu, buralı ve Müslüman) başka "aydın" tanımını, arzusunu da ortaya kokuyor. Burada, buralı olan, bizden olan, "hain" olmayan "aydına" verilen görev, yönetme arzusunu düzenlemesi için yönetimselliğin kolluk kuvvetleri haline gelmesidir. "Üniversitede koruculuk" diyebileceğimiz

bu tür münevver tanımı, entelektüelden ziyade "entelijansiyayı" işaret ediyor. Bu perspektif, akademi üzerinden siyasetle, küresel kapitalizm çağında din ve tutuculukla tamamlanan yeni bir inanç toplumu yaratma girişimini örgütleyecek toplumsal projeyi kurma arzusunu doğuruyor.

Şimdi bu tanımlardan sonra metnimize dönerek altı çizili sorunsalımızı tekrar ele alalım: savaşa karşı barış için üniversitede doğruyu söyleyebilme cesareti. Peki, burada kamusal alanda ve üniversitede ifade özgürlüğünü kontrol eden biyopolitika araçsallığını içeren yönetimselliğe yerleşen yeni egemenlik kurallarını nasıl tanımlayabiliriz?

Savaşa Rağmen "Hakikati" Dile Getirebilmek ve Kürtler: Akademik Ayrık Otları

Makalemiz bir taraftan akademisyenlere karşı hükümetin müdahalesini oluşturan birçok damgalama pratiğini, diğer taraftan bu baskıcı alana karşı metnin savaş karşısında "doğruyu söyleme" yaklaşımını inceliyor. Şu halde ifade özgürlüğünün bir tür savunusu ile Kürt alanında savaş karşısında farklı ve çeşitli siyasetler tarafından karakterize edilen BAK'ın algısını birlikte nasıl okuyabiliriz? Bu yaklaşım, Cumhuriyet'in tabularına karşı pozitivist yönelimli metodolojik bir söyleme sahip, belirli fobiler ve soykırım pratiklerine dâhil olmuş, "Türk akademisi"nin içinden çıkan ayrık otlarını mı imliyor? Belirtebiliriz ki bütün politik farklılıklarına rağmen BAK'ın savaş karşıtı metni, Türkiye'de ilk kez olabilen, savaş karşıtı farklı dinamiklerin akademik alanda bir araya geldiği mikropolitik bir direniş yaklaşımı ortaya koymaktadır. Savaşa rağmen barışta ısrar eden bir metnin hızlı şekilde saldırı nesnesi haline getirilmesi, belki de sadece metnin politik duruşundan değil, aynı şekilde metnin ortaya çıkardığı nefretin boyutlarıyla ve yukarıda betimlediğimiz post-totaliter rejimin yeni iç dinamkileriyle alakalıdır. 11 Ocak 2016 tarihinde metne

karşı anında karşıt bir bildirinin yayımlanması (Türkiye İçin Akademisyenler), savaşın savunulmasını öğütleyen "aydınlar bildirgesinin" ortaya saçılması, metnin amacı olmasa da Türkiye'de kamusal alanda birikmiş nefretin, sömürge kültürünün ve ırkçılığın hangi biçimlerde seyir ettiğini de ifşa etmiştir. Ayrıca metni imzalayan akademisyenlere yönelik saldırılar ve Cumhurbaşkanının ve hükümetin sert tutumu da aynı yöndeki diğer göstergelerdir.

Bu yazının başlangıç noktası, bildirinin araçlarını ve bu bildiriye karşı saf otokratik bir niteliğe sahip olan hükümet söylemini nasıl inceleyebileceğimize dairdi. Bu nedenle, "doğruyu söyleme" (Foucault çalışmalarında bu konuyu çok başarılı bir şekilde inceliyor) sorusunu ve Türkiye iktidar söylemiyle egemenliğini de sorgulamak için bu bildirinin söylediği "suça ortak olmamak" fikri önem teşkil ediyor. Ayrıca sadece doğruyu söylemek değil, "hakikati" de dillendirmek üniversite alanının vazgeçilmez perspektiflerinden biri. Savaşın sosyopatolojik gerçeğine karşı, etkileşimci bir perspektifte BAK'ın yazdığı metin tam da Foucault'nun "parrêsia" (hakikati dile getirme cesareti) kavramına yaslanarak kamulaşmıştır. Hem iktidarın tutarsız şeklini despotik bir aracın etkinliğini sorgulama hakkı, hem de Türkiye'de akademik hayatta farklı siyasal mobbingleri çıplaklaştırma durumu açısından metinin, başlı başına Türk akademisinde bir politik çatlamayı da beraberinde getirdiği ve görünür kıldığı tespit edilebilir. Metin sonrası gelişen bütün tehdit, işten çıkarma, ölüme bırakır gibi cezalandırma pratikleri ve nefretin toplumsallaşma kapasitesi yeni bir siyasal egemenlik alanını sadece işaret etmiyor, şu ana kadar birçok şiddet pratiklerine, devlet şiddetine ve savaşlara karşı sessiz kalan, ortaklaşan akademik bir hafızayı da "ifşa" etmesi açısından önemli görünüyor. Akademik alanda uzun zamandır baş gösteren prekarite durumu (Bkz. Vatansever ve Yalçın, "Ne ders olsa veririz") bölgede savaşın başlaması ve çatışma kültürünün barış yerine konuşlanmasıyla, başka türlü

bir güvensizliğin oluşumuna tanıklık etmemize neden oldu; tamamen devletin üst organları ve aktörleri üzerinden (mafyanın bile dâhil olduğu) bir linç kampanyası kamusallaştırıldı ve iktidar kontrolü ele alabilmek için otoriter bir dille akademisyenleri "tehdit" etti ve hâkimlere, rektörlere emir vererek imzacıların hedeflenmesi sağlandı. 2016 kışından beri yüzlerce insan işsiz bırakıldı, "vatan haini" ilan edildi, sürgüne gönderildi, hapse atıldı, yargılanmak üzere mahkemelere sevk edildi ve tüm bunların sonucunda yaşanan birçok trajedinin yanı sıra bir de genç akademisyen Mehmet Fatih Traş intihar etti. İktidar, akademisyenleri bir nefret kümesi içine yerleştirerek, sadece ölüme bırakmak istemiyor, metnin yarattığı erozyonu akademisyenlere ve entelektüllere yönelik despotik siyasal şifreleme ve ötekileştirme aracılığıyla engellemeye de çalışıyor. Bu metin, bilişsel bir direniş diliyle hareket edip devletin hâkimiyet alanlarına müdahale ederek, tavrını barıştan yana koymaya eğilimli bir aktivizmi ve onun siyasal dilini üniversite ve siyaset gündemine taşıdı diyebiliriz. Bu anlamıyla da Kürtleri sürekli dışlayan veyahut sadece egzotik negatif bir bilgi kodu olarak oluşturan ("zencileştiren"), milliyetçilik ve ırk temellükü üzerine kurulu Türkiye akademisinde ilk olma önemine sahiptir.

Bu nedenle, bir taraftan Kürt toplumunun özgürlüğüne karşı hükümetin askeri aygıtlarını kullanması ve diğer taraftan akademik camiada bu otoriter baskıyı ifşa eden BAK'ın mikropolitik yaklaşımı ve belirli akademik ritüelleri "parçalayan" politik taraflılık üzerinden ilerleyen metnini incelemek, baskı sistemine karşı konuşma ve söz söyleme hakkını görünür kılmak da demektir. Bu bağlamda, dilsel otoritarizmi toplumsallaştıran iktidarın üniversitelere müdahalesi, üniversitenin otonom, bağımsız ve özerk olması gereken yapısına da bir "saldırı" niteliğindedir. Üniversitelerde teknik eleman ihtiyacına yönelik eğitim bagajının uzun zamandır neoliberalizmle yükselişte olduğu bilinen bir durum. Asıl bilinmeyen, preker-

ya ve soylulaştırma projelerinin merkezi alanı haline getirilen üniversitelere, barış zamanında yapılamayan müdahalenin, "savaş" zamanında yapılabilmiş olmasıdır. Suçun destekleyicisi, biyopolitik yönetimselliğin ekonomi-politikasına dönüşen üniversitelerin sadece yeni işsizler ordusu yaratmadığını, tamamen güvensizlik mekânına ve sadece sistemle uyumlu aktörlere dâhil olma hakkı veren bir alana dönüştüğüne tanık oluyoruz. Metin belki de gecikmeli olarak bu iktidar anlatısını savaş siyaseti karşıtlığıyla daha da görünür kılmıştır. Bu makalenin başından beri, özellikle Türkiye'deki akademik ortamı ve hükümet erkinin tehdit erkânını bilişsel bir çıkışla görünür kılmasının dışında, üniversiteye ve eğitime müdahalenin toplumsal alanda şiddet ve erk ilişkilerini meşrulaştıran bir siyasal sistemi araladığını kurcalaması açısından bir önemi var. Keza savaşa karar verme, barış sürecinden sapma ile hükümete karşı ses çıkaranları, konuşanları "suçlu" kılma pratikleri arasında hegemonik bir ilişkisellik söz konusu. En nihayetinde, bu makalenin konusu, akademik alanda bir yandan savaş araçlarını eleştiren aktörlerin yazımını sorunsallaştırmazken ve diğer taraftan küresel yönetimsellik içinde AKP hükümetinin "cadı avının" bir toplumsal proje dâhilinde oluşturulduğu tehdit siyasetinin, şiddetin meşruluğunun demokrasi karşıtlığının içene yerleşen, devletin en minimum aygıtlarının dahi çalışmadığı bir olağan üstü hal rejiminden, yeni bir İttihat Terakki yapısına benzeyen oluşumla karşı karşıya olduğumuzdan ve bu anlamıyla toplumsal barıştan bütünsel savaşa yönelen post-totaliter bir rejim anlatısından bahsetmemiz olanak yaratıyor.

Bu anlamıyla sorumluluk, taraf olabilme ve yargı üçleminde metnin "bu suça ortak olmayacağız" tavrı hem barış için vatandaşlık hakkını kullanarak sorumluluklara davet ediyor hem de savaş karşısında taraf olunması gerektiğinden bahsediyor ve acil şekilde suçun yargılanmasını gündeme getiriyor. Burada, tam da ortak sorumluluktan dem vururken,

Nazizm dönemi ile İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanya'da soykırımı yapan totaliter rejimin ahlâkçı siyasasına karşı bağımsız, organik olmayan entelektüel bir pozisyondan bahsetmenin yeri. Hakikati söylemek ne bir yargı ahlâkıdır ne de ideolojik bir yaklaşımdır. Hakikati dile getirmek, suç ve savaş karşısında entelektüel bir duruşun politik algısıdır. Metin sorumluluğa davet ederken, açıkça egemen iktidar araçlarına karşı entelektüel bir duruşu da konuşturmayı talep etmiştir. Bu noktada Arendt'in, Sorumluluk ve Yargı edimleri üzerine konuşurken, bir bireysel sorumluluk olarak (bu birini yargılamak için ben kimim sorusunu gündeme getirir) ve bir diktatoryal rejim düzleminde (Hitler'in totaliter rejimi ve Nazizm bağlamında kötülüğün sıradanlığını içerir) olmak üzere iki farklı düzlemden bahsetmesi, esasen BAK'ın içine yerleştiği politik bağlamı anlamak açısından da önemli görünüyor. Metnin savaş karşıtı dili, bizlere otoriter bir tavrın hangi biçimlerde bir ideolojik kapasiteye sahip olduğunu, metnin yayınlanmasının ertesinde daha açık şekliyle gösterebildi. BAK'ın bildirisi karşısında bir ülkenin hükümetinin anında yargıyı davet etmesi, herkesi vatan haini ilan etmesi, agresif ses tonunda kişiselleşen bir yargı söyleminin hakimiyeti, bir savaş ahlakını gözler önüne serdi.

Hükümetin güvenlikçi rejimi sonucunda bugün Türkiye'de akademik özgürlük daha sorunlu hale geldi. Buradan hareketle, egemenliğin tipik unsuruyla meşrulaştırılan devlet ve araçlarına karşı siyasal bir mücadele anlamına gelen bildirinin tavrı ve 2012'den beri özellikle barış süreciyle gündeme gelen BAK, Kürt bölgesindeki suça ve savaşa karşı politik bir pozisyonu ifade etmektedir. Entelektüel ile güç rejimi arasındaki pozisyon ayrımını netleştiren bu durum, devlet aklının agresif dil ve ahlâk tuzağına düşmemek için görünen iktidarın iktidar ilişkilerini zedeleyen entelektüel bir bagajı da ortaya sermiştir. iktidarın toplumda, akademide ve gündelik hayatta kurduğu kontrol tekniklerine karşı eleştirel bir düşünce aracı-

lığıyla verilen cevap niteliğinde olan bu metin, aynı zamanda bizi suç mekanizmalarına karşı içeriden "politik-etik" bir duruşa, kendi "alternatif" akademik duruşuyla davet etmektedir. Bu, kişisel sorumluluk alanında duran (kişisel olan politiktir) ama evrensel değeri olan (ama organik aydın ya da "kadrolu görevli" olmayan) Foucault'nun "spesifik" entelektüel (bilge-uzman) ve "evrensel" entelektüel (Hukukçu-Kodaman) olarak ayrı tuttuğu entelektüelin siyasal fonksiyonudur aynı zamanda. Türkiye'de vatandaşlarına karşı meşru devlet şiddetini kullanan askeri erkin müdahale biçimi karşısında "hakikat" kavramı, entelektüel açıdan vatandaşlık okumasının yerini alır. Hakikat üzerine yaptığı eleştirisiyle, Foucault bize farklı açıdan yapılmış bir analiz sunmuştur. Onun analizinin temel fikri, toplumda hakikatin, suç eyleminin, yaşam hakkının, 'farklı düşünmenin' tüm siyasal yönleriyle önemli olduğuydu. Suç, savaş despotizminin kendisi ve Cizre'de, Sur'da, Silopi'de, Nusaybin'de yaptıklarıyken; barış akademisyenlerinin Türkiye'de toplumu kutuplaştıran dilden arınmasını salık veren metni ve imzalarının suç olduğu nasıl ileri sürülebilir? Böyle bir akademide, "Bu ülkenin akademisyen ve araştırmacıları olarak bu suça ortak olmayacağız!" açıklaması hem politik bir metin hem de 'hakikati yeniden sorgulamaya, söylemeye' yönelik bir müdahale gibi görünüyor. Üniversitede ilk kez gelişen bu yaklaşım aynı şekilde Kürtleri dışlayan, Kürt kimliğinin yok sayılmasını sağlayan sosyal Darwinci üniversite geleneğine karşı da bir çıkış olarak okunmalıdır. Bu nedenle "Kürt fobisi", yabancı düşmanlığı, mobbing, cinsiyetçilik Türkiye'de akademi geleneğinin pratikleriyken, metin akademi alanında bunları da ortaya seren bir dili kurabilmiştir. İlk kez "Türk akademisyen" yerine "Türkiyeli" ibaresinin kullanılışı dahi (birçok anlamda bu kavram da sorunlu dursa bile) böyle bir politik dil değişikliğinin işaretidir.

1980 darbesinden sonra YÖK aracılığıyla devletin denetimine girmiş akademiye rağmen, BAK 2012'den beri kendisini

iktidarın otoritesine karşı siyasal bir kimlikle tanımladı. Kürt Siyasal Hareketi ile Hükümet arasındaki görüşmelere dâhil olmak talebiyle ve akademiden barışa destek vermek minvalinde kurulmuş BAK'ın 2012 senesinde Kürt siyasi tutuklularının anadilde ifade özgürlüğü için yaptıkları açlık grevini destekleyen bildiriyi de dolaşıma sokmuşlardı. 2012'deki bu bildiri hükümetin Kürt Siyasi Hareketi ile sürdürdüğü çözüm sürecine de denk gelecek şekilde yayımlandı. O dönemde hükümet hala kendini otoriter değil barış sürecini gerçekleştirmek isteyen bir aktör olarak tarif ediyordu. 2015 yazından beri Türkiye Kürt illerinde, Erdoğan hükümetinin (AKP) ve Kürt Siyasal Hareketinin Abdullah Öcalan'ın inisiyatifiyle başlattığı müzakereleri sonlandırması, savaş, şiddet ve darbe sürecini belirgin hale sokmuştu. Aslında bildirinin karşı karşıya kaldığı tüm baskı süreçleri, iktidarın toplumu kutuplaştıran ve savaşa sokan hezeyanının da bir ifadesiydi. Sosyopolitik açıdan, bir cezaevine dönüşen Türkiye'de toplumun yeni bir mühendislikle komplocu belirlenimler üzerinden idare edildiğini söylemeliyiz.

Bir diğer ifadeyle, bugün denetim her anlamda siyasal, ekonomik, toplumsal alanı kaplasa bile, açık alanda devlet ve bütün güç aksamları konuşan özneyi susturma, konuşturmama, suçlu kılarak cezalandırma, dışarılaştırma etkinliğiyle kendini tarif edebilmektedir. Böylece, başından beri kurmaya çalıştığımız teorik yer değiştirmenin amacı, yaklaşımımız, hükümetin argümanındaki "hakikat" oyununu ve bildirideki karşıt yaklaşımda ortaya çıkan "hakikati söyleme"yi açıklamaya çalışmaktı.

Sonuç

Akademi bünyesinde ifade özgürlüğü bugün artık Türkiye'deki akademisyenler açısından siyasal bir riske dönüşmüştür. İncelememizin son sözü olarak, akademisyenlere karşı

hükümetin "ölüme terk etmek" şeklindeki müdahalesi, sadece akademik aktörlerle hesaplaşma değil, sertlik karşısında konuşabilme ve apaçık söyleyebilme "cesareti" olanların cezalandırılmasını ön gören siyasal bir makine ile karşı karşıyayız. Özgürlük veya hakikati söyleme anlayışı ahlâki bir yaklaşım olmayıp, savaş suçlarına yönelik ifadeye ait bir durumu görünür kılar. Hapsetmeye eğilimli bir iktidarın karşısında cesaretle konuşma olasılığı, savaş karşıtlığının, özgür entelektüel düşüncenin bir zorunluluğudur. İşte bu yaklaşım bildirinin kendisinde vuku bulduğu ifade özgürlüğü açısından birincil bir sorumluluktur.

Türkiye'deki akademik özgürlüğü iki farklı siyasal açıdan inceleyebiliriz: ilki suça karşı akademinin konuşma ihtiyacı, diğeriyse herhangi düşmanlık formuna (Kürt fobisi gibi) ve ulusal hiyerarşik belirlenimlere karşı üniversitenin otonom ve özgür konuşma yeri olduğunu vurgulamak. Son olarak, otoriter hükümetlerin bagajında olan akademik özgürlükler, özgürlük olmadığı gibi savaş suçu işlemişlere yönelik tavır akademinin kendi içinde politiktir ve taraflılığı konuşturur. Artık kurumların, askeri unsurların, polislerin işledikleri suça karşı üniversite alanında "nötr" kalınamayacağının ortaya çıkardığı bu imkansızlık hali siyasal bir düşünce yaklaşımını serimler. Direnen aktörler özneldir ve hakikati söyleyebilme cesareti devletin müdahalesine indirgenemeyecek kadar güçlü bir duruştur. Barış için oluşturulan bu metin, doğruyu mikropolitik bir yaklaşımla söylemeye dâhil olurken, tartışmamızın temel öğesini oluşturan entektüel izleri, hafızayı ve lekeleri de peşine alarak savaşın patolojik yarılmasına karşı siyasal bir dil kurmuştur. Bu anlamıyla Foucault'nun (2012) "parrhêsia" eleştirisi, bu metnin tavrı açısından önemli, yapamadıklarımıza karşı hakikat durumunu ve hakikati söylemeyi tekrar teorileştirmemizin en önemli adımıdır. Bu amblematik bir şekilde cezaevi toplumunda Don Kişot olmaktır.

Hükümetin nevrotik tepkisi sonrasında akademisyenlerin tutumu devletin kurumsal aklını apaçık görünür kılıyor. Bunu bir "karşı-bilgi" (bir mikropolitik etik) ve devletin kurumsal mantıksızlığıyla devlet aktörlerinin büyük söylemlerine karşı mikro-bilincin bir karşı-bakışı olarak algılayabiliriz. Devlet mantığına karşı Don Kişot'un mantıksızlığı (Foucault, 1976) - parodik aşağılama- despotik makinenin aynılaştıran cinsiyetçi, yabancı düşmanlığını oluşturan bilimsel epistemesine karşı da, sert anlatıda gedik açan "taş atan Kürt çocuklarının" pozisyonuna yerleşiyor. Foucault'nun[14] analiz ettiği gibi mantık, sadece kurumsal ilkeler düzeyinde değil doğrudan sosyal deneyim düzeyinde de genelleşmiş resmin bir taslağını sunuyor. Bu "kurumsal mantığın" karşısına yerleşen muhalifler, herhangi "azınlıklar" egemenliğin etkilerine, ırkçı öznelleştirme süreçlerine ve güç ilişkilerine dayanan yönetimsel gözetim sistemine karşı dışlanmış olanların tepkisini çoğaltırken akademi de bu ayrık otları ortaya seriliyor. Akademisyenlerin tutumları, devlet aygıtının, sıradan ırkçılığın ve tehditkâr büyük söylemi karşısında mikropolitik "bir hakikat cesareti" olarak okunmalıdır. Bugünün akademik algısı aynen dün olduğu gibi, devlet mantığının içine yerleşen "memur" akademisyene sağırlık, konuşmama, suça ortağı olma görevini verirken, suçun gizlenmesine yönelik toplumsal kontrolü her alanda etkin kılıyor.

O zaman doğruyu söyleyebilme hali ve entelektüelin, devletin cezalandırma eylemleri karşısında konuşabilme etkinliği siyasal özgünlüğün olmazsa olmaz ontolojik bir yeterliliğidir. Bu bir entelektüel özgürlük duygusudur; ideolojik bir düşünce değil, savaş ve suç karşısında (ortak yaşamı zedeleyen hak ihlallerine karşı) biçimlenen üniversitenin konuşma zorunluluğudur. Toplumu, Kürtleri ve muhalifleri "terörist, haydut, vatan haini" olarak damgalayan kurumsal dilin kuru-

[14] Foucault, 2004: 261-319. Devlet mantığına ilişkin kısma bakınız

cularının ve söylemlerinin, akademisyenlerin siyasi radikal eleştirilerinin çalışma konusu ve alan araştırması olduğunu belirtmemiz de gerekir. Unutmamak gerekir ki sürgüne yerleştirilmiş, işten atmalarla, davalarla boğulmaya, susturulmaya çalışılan tüm imzacı akademisyenlerin savaş karşıtı bu tutumu elbette sömürgeciliği, savaş suçunu, otoriter kapanmayı, paramiliter şiddeti ve işkenceyi kabul eden erkin abartılı ve pitoresk söylemini daha yoğun sorgulamayı gerekli kılıyor. Barış için akademisyenler üniversite alanı içinde sivil itaatsizliği görünür kılan farklı dinamikte yan yana gelmiş ortaklığın bir sonucu, baskı ve şiddet dinamiğine "yeter" diyebilen ayrıksı sesin, doğruyu söyleme cesaretinin kendisidir.

Kaynakça

Arendt, Hannah (2005), *Le Système Totalitaire*, Paris: Éditions du Seuil.

Beaud, Olivier (1994), *La Puissance de l'Etat*, PUF.

Benhaïm, Yohanan ve Öktem, Kerem (2015), "The rise and fall of Turkey's soft power discourse", *European Journal of Turkish Studies* [internet yayını], 21 | 2015, 02 Mart 2016'da internette erişime konuldu. http://ejts.revues.org/5275. 15 Ekim 2016'da erişildi

Bozarslan, Hamit (2004) "İslam, Laïcité et la question d'autorité de l'Empire Ottoman à la Turquie kémaliste", *Archives des sciences sociales des religions* (125): s. 99-113

Deleuze, Gilles (2007), *Pourparlers, 1972-1990*, Editions de Minuits, 229-247

Foucault, Michel (1976), *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, I. Cilt, Paris: Gallimard, 175

Foucault, Michel (2012), *Le Courage de la vérité ve Du gouvernement des vivants*, Hautes Etudes, Paris: Gallimard/Seuil.

Foucault, Michel (1979), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1997), *Il faut défendre la société*, Paris: Gallimard ve Seuil.

Foucault, Michel (2004a), *Naissance* de la Biopolitique, Hautes Etudes, Paris: Gallimard ve Seuil.

Foucault, Michel (2004b), "Leçon du 15 mars 1978 et Leçon du 22 mars 1978", *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France 1977-78* içinde, Hautes Études, Paris: Gallimard ve Seuil, 261-319.

Foucault, Michel (1993), "La Gouvernementalité", *Dits et écrits* içinde, III. Cilt, Paris: Gallimard, 646.

Foucault, Michel (2009), Le courage de la vérité, *Le gouvernement de soiet des autres II*, Ehess, Paris: Gallimard ve Seuil.

Mbembe, Achille (2006), "Nécropolitique", *Raisons politiques* içinde, (2006/1.21) Paris: Presses de Sciences Po: 29-60.

Mosse, Georges L. (2003), *La révolution fasciste, Vers une théorie générale du fascisme*, Paris: Seuil.

Ünlü, Barış (2018), Türklük Sözleşmesi, Ankara: Dipnot Yayınevi.

Vatansever, Aslı, Yalçın, Meral Gezici (2016), "Ne Ders Olsa Veririz", *Akademisyenin Vasıfsız İşçiye Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yankaya, Dilek(2013), *La Nouvelle Bourgeoisie İslamique: le modèle turc*, Paris: Presses universitaires de France

Çevrimiçi Kaynaklar

BAK (Barış için Akademisyenler) bildirisine bkz: https://barisicin-akademisyenler.net/node/63

Human Rights Association (IHD), the Human Rights Foundation of Turkey (TIHV), Health and Social Service Workers Union (SES), Diyarbakir Bar Association and Agenda Child Association. Special report: http://en.ihd.org.tr/index.php-/cate gory/ c38 -reports/c17-special-reports/ et http://www.ihd.-org .tr/201 5-insan-haklari-ihlalleri-raporu/#_Toc443644799,Voir le rapport du parti pro-kurde HDP (Parti démocratique des peuples) sur la ville de

Cizre: http:// www.ihd.org.tr/2015-insan-haklari-ihlalleri-raporu/#_-T-oc443644799

Yazarların Özgeçmişleri

Ahmet Murat Aytaç

1999-2002 Ankara Üniversitesi, Ankara Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde Yüksek Lisansını "Aile ve Siyaset: Türkiye'de Modern Aile Fikrinin Oluşması" konusundaki teziyle tamamladı. Yine aynı fakülte ve bölümde devam ettiği doktora eğitimini, 2009 yılında teslim ettiği "Siyaset ve Kitle: Kalabalıkların Yönetimi" başlıklı doktora teziyle bitirdi. 2001 yılından itibaren Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümünde akademik faaliyetlerini sürdürdü. Türkiye'de Modern Aile fikrinin gelişiminden Üniversitelerin özgürlükçü bir alan olarak düşünülmesine kadar uzanan pek çok konuyla ilgili siyaset felsefesinden gelen güçlü birikimiyle makaleler yayınlayan Aytaç'ın en çok okunan kitaplarından biri *Kitlelerin Ruhu: Siyasal ve Sosyal Kuramda Kalabalık Tahayyülleri*. 2016 yılında barış bildirisine attığı imza nedeniyle KHK ile görevine son verilen Aytaç, halen *Duvar* gazetesinde köşe yazıları yazıyor.

Alev Özkazanç

Siyaset bilimi eğitimini ODTÜ, Essex Üniversitesi ve Ankara Üniversitesi'nde tamamladı. 2016 yılında zorunlu emekli olana kadar 25 yıl boyunca Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümünde çalıştı ve ayrıca Kadın ve Toplumsal Cinsiyet anabilim dalında dersler verdi. Yakın Doğu Üniversitesi, Başkent Üniversitesi ve Çankaya Üniversitesi'nde dersler verdi. AÜ Cinsel Saldırı ve Cin-

sel Tacize Karşı Destek Biriminin (CTS) kurucularından Özkazanç, ayrıca AÜ KASAUM üyesi olarak çeşitli etkinliklerde bulundu. 1994-2001 arasında *Mürekkep* dergisinin, 2004-2011 arasında *Toplum ve Bilim* dergilerinin yayın kurulunda bulundu. *Fe dergi, Vira Verita ve Kaos Q+* dergilerinin danışmanlar kurulundadır. Çağdaş siyaset kuramı, siyaset sosyolojisi, Türkiye siyaseti, feminizm, queer kuram ve psikanaliz temel ilgi alanlarıdır. Yayınlanmış kitapları şunlardır: *Siyaset Sosyolojisi Yazıları: Yeni Sağ ve Sonrası* (2007), *Neoliberal Tezahürler: Vatandaşlık, Suç, Eğitim* (2011), *Cinsellik, Şiddet ve Hukuk* (2013), *Feminizm ve Queer Kuram* (2015).

Barış Kılıçbay

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi mezunu. Yayımlanmış çalışmaları gerçeklik televizyonu, ulusaşırı sinema, kayıp ve melankoli, ulusal aidiyet üzerine odaklandı. Halihazırda ötekilik hakkında bir kitap yazıyor.

Betül Yarar

ODTÜ sosyoloji bölümünden mezun olduktan sonra, Yüksek lisansını İngiltere'de Essex Üniversitesi'nde, doktorasını ise Lancaster Üniversitesinde tamamladı. Yüksel lisans ve doktora çalışmaları neoliberalizm, yeni sağ ve popüler kültür arasındaki ilişkiler üzerine olan Yarar'ın bu konuda İngilizce ve Türkçe yayınları bulunmaktadır. Çalışma hayatına Abant İzzet Baysal Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak başlayan Yarar, daha sonra doçent olarak Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesine geçti. Ayrıca Ankara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Anabilim Dalında dersler verdi. Gazi Üniversitesinde profesör olarak çalışırken barış bildirisine attığı imza nedeniyle ilk önce uzaklaştırılır ve daha sonra 1 Eylül 2016 tarihinde yayınlanan 672 sayılı KHK ile işinden ve memuriyetten men edilir. Gerek Gazi Üniversitesi'nde aldığı tehditler, gerekse özgürce çalışma olanaklarının elinden alınması nedeniyle oğluyla birlikte Almanya'da yaşamını sürdürüyor. Almanya'nın Bremen kentindeki Bremen Üniversitesi, Eğitim Bilimleri ve Pedagoji Fakültesinde, Kültürlerarası Eğitim ekibiyle birlikte akademik çalışmalarını, Humbold Vakfı'nın sağladığı Philipp Schwardz bursu temelinde misafir araştırmacı olarak devam ediyor. Pek çok farklı konuda çalışmaları ve araştırmaları olan Yarar'ın şu anda çalıştığı konu-

lar Türkiye'de neoliberal siyaset, beden politikaları ve feminist karşı stratejiler, göç ve üniversiteler üzerine.

Dağhan Irak

Dağhan Irak, Galatasaray Üniversitesi'nde gazetecilik lisansı, Boğaziçi Üniversitesi'nde tarih yüksek lisansı yaptıktan sonra "Sosyal medyada futbol taraftarlığı ve siyasal angajmanlar: Gezi direnişine katılan futbol taraftarları üzerine bir dijital etnografi" başlıklı teziyle Strazburg Üniversitesi'nden doktorasını aldı. Anadolu ve Strazburg Üniversitelerinde öğretim üyesi olarak görev yaptı. Sciences Po Paris Médialab araştırma laboratuvarında Fransa'da yaşayan Türkiye kökenli göçmenlerin 2018 cumhurbaşkanlığı seçim kampanyası süresince Twitter'daki davranışlarıyla ilgili bir doktora sonrası araştırması gerçekleştirdi. Şu anda Aix-Marsilya Üniversitesi Akdeniz Araştırmaları laboratuvarında ve Ortadoğu Çalışmaları bölümünde araştırmacı ve öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. *Türkiye ve Sosyal Medya* (2012) ile *Hükmen Yenik* (2013) adında yayımlanmış iki kitabı bulunmaktadır.

Ece Algan

Marmara Üniversitesi İletişim Bölümünde yüksek lisans, Ohio Üniversitesi İletişim Fakültesinde doktorasını tamamladı. Iowa Üniversitesi'nin iletişim bölümünde yardımcı doçent ve California State Üniversitesi İletişim'de doçent olarak çalıştı ve ayni zamanda üniversitenin İslam ve Ortadoğu Çalışmaları merkezinde başkanlık görevini yürüttü. Halen Loughborough Üniversitesi'nin Londra kampüsünde Medya Endüstrileri bölümünde doçent olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Yerel medya, toplumsal değişim, gündelik hayatta medya ve popüler kültür, katılımcı radyo ve medya etnografyası üzerine yazdığı makaleler çeşitli kitap ve dergilerde yayınlandı.

Engin Sustam

Paris 8 Üniversitesi'nde "Pedagoji ve Siyaset: Yeni Özgürleşme Alanları", "Çağdaş Felsefe 1 ve 2, "Eleştirel Epistemolojiler, Siyasetin ve Çatışmanın Yeni Düşünceleri" adli kolektif seminerlerle birlikte, Cenevre Üniversitesi'nde de "Toplumu Düşünmek" konulu dersi vermekte olup sosyoloji, felsefe ve sanat alanlarında birçok makalesi bulunmaktadır. Paris, Harmattan yayınlarından çıkan *Şiddet ve Direniş arasında Kürt Madunluğu ve Sanat* adli kitabin ve ayni zamanda yakında Türkçe olarak yayımlanacak *Kırılgan Sapmalar: Meydan Hareketleri ve Başkaldırının Yeni Uzamları, Kürtler, Sanat ve Madunluk: Kürt Kültürel Çalışmaları* adli kitapların da yazarıdır. İstanbul'da yayımlanan *Teorik Bakış* adlı sosyal bilimler dergisinin yayın kurulu üyesidir.

Nazile Kalaycı

Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışıyor. 2001 tarihli (H.Ü.) yüksek lisans tezinde Nietzsche'nin Sokrates'le başlamış "teorik kültür"e dair düşüncelerini "trajik kültür"le karşılaştırmalı olarak ele almış, 2007 yılında tamamladığı doktora tezinde (H.Ü.) ise Aristoteles, Marx ve Habermas'ın kamusallık kavramına dair düşüncelerini günümüzün sorunlarıyla ilgisi açısından tartışmıştır. Makalelerini *Felsefe Logos, Yeditepe'de Felsefe, Cogito, e-skop, DoğuBatı, Varlık* gibi dergilerde yayımlayan Kalaycı, Eski Yunanca ve Almancadan çeviriler yapıyor; halen aynı üniversitede Eskiçağ Felsefesi, Ortaçağ Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Feminizm alanlarında dersler veriyor.

Önder Özden

Yüksek lisansını Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde yaptı. "Yalan, Yemin ve Siyaset: 'Hakikat-sonrası' Siyasete İlişkin Bir Soruşturma" başlıklı teziyle doktorasını 2018 yılında tamamladı. Çalışmalarını çağdaş siyasal düşünceler alanında sürdürmektedir.

Tuncay Şur

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Social (EHESS) siyaset bilimi bölümünde doktora öğrencisi, Demorasi, Barış ve Alternatif Politikalar Araştırma Merkezinde (DEMOS) araştımacıdır. 2016 yılında Türkiye'de *Legal Kurdî Siyaset, Dahil Olma Arayışı ve Sistematik İnkar* kitabı Ütopya Yayınları tarafından yayınlandı. Editörü olduğu Kürt portreleri temalı kitap İletişim Yayınları tarafından yayına hazırlanmaktadır. Son çalışması, "Retinking Borders: A Discussion on Vision of Borders in Democratic Confederalism", *Etudes Kurdes*, No: 12, Eylül, 2018, 103-135.

Zeynep Gambetti

Doktorasını Paris VII Üniversitesi'nde siyaset felsefesi alanında yapmış olan Doç. Dr. Zeynep Gambetti, 2000 yılından beri Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümünde siyaset kuramı dersleri vermektedir. Çalışmalarında kolektif eylem ve alternatif siyaset biçimlerine odaklanmaktadır. Hannah Arendt'in siyaset kuramı, neoliberal şiddet ve Kürt sorunu üzerine farklı dillerde akademik yazıları yayınlanmış olan Gambetti'nin derlediği ve katkıda bulunduğu eserler arasında *Rhetorics of Insecurity: Belonging and Violence in the Neoliberal Era* (New York, SSRC/New York University Press, 2013), *The Kurdish issue in Turkey: A Spatial Perspective*, (London/New York, Routledge, 2015), ve *Vulnerability in Resistance: Politics, Feminism, Theory* (Durham, NC., Duke University Press, 2016) bulunmaktadır.